سلسلة شواعو ـة الـ
إدارة حسن بن عثمان

مع

محمّد الطالبي

عِيالُ الله

أفكار جديدة في علاقة المُسْلم بنفسهِ وبالآخرين

إنجاز: منصف وناس - شكري مَبخوت
وحسَن بن عثمَان

ISBN 9973 - 700 - 92 - 9

6، نهج عبد الرحمان عزام ـــ 1002 تونس

مقدّمة

الأستاذ محمد الطالبي جامعي ومؤرّخ ومفكر تونسي. يرفض أن تطلق عليه صفة «عالم». ذلك لاعتقاده أنّها صفة تؤدي إلى عدم التواضع ـــ والمعرفة اذا فارقها التواضع غدت غرورا وصلفا، وكذلك لاعتقاده أنّ كلّ انسان هو عالم وجاهل في نفس الوقت. هَكَذَا فالأستاذ الطالبي يَعْسُرُ عليه أنْ يعتبر شخصا ما عالما على الاطلاق، ولو كان من أعلم العلماء، مثل مالك وسحنون والرّازي (الخ ،،،)، وله في ذلك آراء جديرة بالتثمين يبسطها في هذا الكتاب.

بهذه الروح في التواضع العلمي كانت للأستاذ الطالبي اسهامات مُمَيَّزة في مجال البحث العلمي، مقالات ودراسات وكتب، أغلبها مجهول عند القاريء العربي غير المختص، لأنّ صاحبها كتبها في لغة غير عربية، فرنسية وانجليزية، ونشرت في دوريات ومراكز متخصصة. ومن كتبه نذكر أطروحته عن تاريخ افريقية عندما كانت امارة أغلبية، وكتابه «ابن خلدون والتاريخ» وكتابه «الاسلام والحوار»، وكتابه «تأمّلات في القرآن» بالاشتراك مع موريس بوكاي، وكتابه «الاصرار على الاحترام» بالاشتراك مع أوليفيي كليمان،،، فضلا عن ذلك فان الأستاذ الطالبي هو من جيل المثقفين التونسيين الأوّل، ذلك الجيل المؤسس الذي تولّى تعويض الأساتذة الفرنسيين في التدريس، واضطلع بمهمة تكوين الجامعة التونسية، وارساء تقاليد عصرية في البحث العلمي داخلها، وفي الكِتَابِ صدى لكل ذلك.

وإنَّهُ لَيَسْعِدُ سلسلة «شَوَاغِل» أنْ تستضيف في عددها الثالث الأستاذ محمد الطالبي، وهي السلسلة التي آستُحْدِثت من أجل التعرض إلى مواضيع ساخنة وراهنة، ما تنفكّ تطرح على الواقع التونسي والعربي وعقوله المفكرة، وهي كلّها مواضيع خلافية في الثقافة وفي الاجتماع وفي السياسة، ما تزال تُحَيِّرُ الذِّهْنَ الجمعي، وما يزال الطرح فيها لم يتبلور ويستقرّ في مقولات أو اتجاهات محددة، وهي بالتالي دافعة لانشغال التفكير وتحفيزه للاشتغال، دون تسليم ولا استسهال.

إنَّ هذا العدد من السلسلة لهو جِدُّ متميّز، من حيث تعمّقه في طرح الكثير من القضايا الخطيرة (أي الهامة) في الثقافة وفي المعرفة، ومن حيث سِعَةُ عِلْمِ الأستاذ الطالبي وأَخْذِهِ بناصية المعرفة ونفاذه الى صميم المسائل ومقاربتها بصورة غير مسبوقة، واستيعابه المبهر للفكر الغربي في مختلف مراحله، بشقّيْهِ المادي واللاهوتي، وكذلك تملّكه القوّيّ للتراث والتاريخ العربيين والاسلاميين، وقائع وروحا، وأيضا خبْرته في الحوار الاسلامي مع الأديان الأخرى، وخصوصا منها الدين المسيحي، ثم الحساسية الانسانية، الناضجة والرفيعة، التي يُشيِعُهَا الأستاذ الطالبي في كل ما يطرحه من أفكار، وما يصرّح به من آراء. وهي حساسية تَغَذَّتْ بكل ما هو مشرق ونبيل ورحيم في تاريخ الانسانية، قلّ ان توفّرت بهذا النصوع والافصاح والاخلاقية في أفكار الكُتَّاب العرب والمسلمين... إنني لا أدري لماذا يذكّرني قول الأستاذ محمد الطالبي في هذا الكتاب، وما هو وجه الشبه بين كلمته : «أرفض التسامح لأنّه شكل من أشكال المنّ والتنازل وأدعو الى الاحترام عوض التسامح لأنه أرقى ويفترض التساوي والندية» وبين كلمة الروائي اليوناني نيكوس كزنزاكي على لسان بطل روايته «الاخوة الاعداء» الأبُ «ياناروس» حين يقول مُشْفِقًا على الانسان : «يا ربّ إنّ الإنسان لا يستأهل العدل، وانما الرحمة»..!

يكفي تَدْليلا على الحساسية الانسانية المرهفة للاستاذ محمد الطالبي أنّه يستبدل في هذا الكتاب مصطلح «الإلحاد» بمصطلح «النُّفَاتِيَّة» ليسمو بذلك فوق الرواسب، لأنه كمنصت نَبِيهٍ لحياة اللّغة يَعْتَبِرُ أنَّ كلمة «إلحاد» لا تخلو من مَسٍّ بكرامة الذين لا يعتقدون في مجتمعاتنا، فيستبدلها بـ«النُّفَاتِيَة» في تواصل مع التراث، لأنها في تقديره كلمة محايدة وليست مشحونة بالمواقف..! يفعل ذلك وهو المؤمن ايمانا راسخا متواصلا، وهو المسلم عقيدة وخضوعا لاحكام العقيدة منذ شبّ الى أن

اعتراه الشّيب، فلعلّ ربّه اصطفاه ليكون وجها نيّرا للاسلام في خضم الوجوه المظلمة الموحشة التي تَدَّعِي الاسلام وتبعث في النفوس الخوف من ذلك الدين المُحَمَّدي...

إنَّ مراجعته للمصطلحات لا تقف فقط عند ذلك، بل تتعداه الى الكثير من المفاهيم التي تُروجُ في حياتنا الفكرية والثقافية دون تثبّتٍ ولا تدقيق ولا مصداقية، لتزيد في قلقنا الحضاري وارباكنا اللّغوي، إنّه يتناول بعض المصطلحات بالتحليل والتأصيل لتُفْصِحَ عن حقيقة معانيها، بل انه لا يتوانى في نحت مصطلح جديد في هذا الكتاب يَشْتَقُّهُ من مُصطلحيْ الديمقراطية والتيوقراطية، وذلك ليس باليسير!

إلى جانب ما يحتوي عليه هذا الكتاب من حميمية في الحديث عن خلفية تَكَوُّنِ وتَبَلْوُرِ شخصية المؤرّخ والمفكّر محمد الطالبي يُطالِعُ القارىء آراء جديدة، غير معهودة، في عدّة قضايا تاريخية واجتماعية وفكرية وروحية، وهي آراء يطرحها صاحبها دون أن يضفي عليها ادعاءات في الموضوعية أو في العصمة أو في القداسة، وإنّما هي لا تعدو أنْ تَكُونَ مساهمات رجل نَذَرَ عُمْرَهُ للبحث والاطلاع. قدّم ما قدّم بضمير مخلص وجهود مترويِّة، نشدانًا للحق، دون ادعاء امتلاكه، منبها إلى أنّه لا يعدو كونه مؤرخا، وليس فقيها يتحدث بإسم الاسلام، طبعا الاسلام الذي لا يَحِقُّ لأحدٍ أنْ يَدَّعِي الحديث بإسمه، مهما كان موقعه وعلمه وسلطته.

وَيَجْدُرُ بنا في هذه الإشارة، التي تُلْفِتُ الاهتمام لأهميّة الكتاب دون أن تُحَوْصِلَهُ أو تُقدِّمه، أن نؤكد أنَّ صيغة هذا الكتاب هي من خاصية سلسلة «شواغل» لكن مع الإضافة أنَّ هذا الكتاب وقع العمل فيه بشكل استثنائي، وقد استغرق من الوقت أكثر من سنة ونصفها، وَمَرَّ بأطوار عدّة، وبذلت فيه مجهودات في الحوار وفي الصياغة والمراجعة والتوثيق والتدقيق بصورة أنتجت الكتاب على الصيغة التي هو عليها، وفي ذلك يعود الفضل كل الفضل للأستاذ محمد الطالبي فيما منحه من وقته وجهده وفكره ورحابة صدره وسماحة روحه لهذا الكتاب، الذي هو كتابه أوّلا وأخيرا، مبنى ومعنى.

إنّ للصديقين العزيزين منصف ونّاس أستاذ علم الاجتماع بالجامعة التونسية وشكري مبخوت استاذ الأدب الحديث بنفس الجامعة الدّور الأوّلي الأساسي الذي تجشّما اثناءَه مهمة الاطّلاع على كتابات الأستاذ الطالبي وصياغة الأسئلة ومتعة إلقائها، ثم مشقة تفريغ الأشرطة وإجراء الصياغات الأولى، مع الملاحظة ان الصياغة

الأخيرة للكتاب تخلت عن بعض الأسئلة لضرورة تماسك النص واسترساله، لأن الأسئلة في هذا النوع من الكُتُبِ لَيْست لغاية الحوار أو المناظرة أو المواجهة، وانما هي أسئلة لا قصد لها سوى اعانة ضيف السلسلة على استحضار خبرته وأفكاره وتأملاته وهواجسه، حتى يُمْكِن للكِتَابِ أنْ يُجَمِّعَ منها ما يمكن تَجْمِيعُهُ، فيما يُشَكِّلُ رَحِيقَ وخُلاَصَةَ تجربةٍ فكرية وحَياتِيَّةٍ لشَخْصِيَّةٍ من الشخصيات.

ولقدْ كان نصيبي في هذا الكتاب مجرّد منسق وعنصر اتصال ومتابعة ومراجعة وتبويب للنص واخراجه على الصورة التي هو عليها، وهذا وحده مدعاة للسعادة والسرور، خصوصا أنّني كنت أتلقّى كل فصل من فصول هذا الكتاب، وهو بصدد الانجاز، كما لو أنني أتلقى هدية شخصية، باعتبار طرافة وجدّة وتميّز ما يطرحه الأستاذ الطالبي من آراء، نقدّر أنّها سيكون لها وقعها الايجابي المُخْصِبْ للثقافة العربية الاسلامية، ونرجو أنْ تُفْتَحَ من خلالها آفاقا جديدة للتفكير والنّقاش بين المثقفين في مختلف الميادين... ختاما فاعتقادنا أنّ ثقافتنا الراهنة ذات الانساق المنغلقة والعُنْفِيَّة لا يمكن لها أن تتغيّر للأفضل، ولا يمكن لها أنْ تُبْدِعَ، ما لم تتمثّل الكثير من قيم التواضع والاحترام والنسبية التي يحتويها هذا الكتاب.

حسن بن عثمان

مدخل

عبور نحو الله

يتحارب الطبع، الذي مزجت به
مهج الانام، وعقلهم، فيفلّه
ولقد علمت، فما أسفت لفائت
ان البقيّة من مداي أقلّه،
(المعرّي)

وكيف يأسف لفائت مَنْ حَيَاته عبور نحو الله ؟!

كل حياة، طالت أم قصرت، لا تعدو أن تكون مسيرة وعبورا، برزخا يبدأ في عالم الشهادة ويفضي الى عالم الغيبِ. نزلت الى الوجود الظرفي بحاضرة تونس من أم ترجع بالنسب الى بلاد الخلافة العثمانية، وأب جذوره في الجزائر، وذلك في 13 من محرّم 1340 (1921/9/16). نزلت الى الوجود الجزئي في الزمان المقدّر والمكان المحدّد، ولا أدري متى سأرتفع الى الوجود الكلّي، فانتقل من الحياة المحدودة بحدود الجسد والمكان والزمان الى الحياة المطلقة والكاملة بدون حدود، ﴿وما تدري نفس ماذا تكسب غدا، وما تدري نفس بأي أرض تموت، ان الله عليم خبير﴾ (لقمان، 31 : 34).

. زادني الأمل في رحمة من ﴿كتب على نفسه الرحمة﴾ (الانعام، 6 : 12)، راجيا عفوه وستره. وقد ورد في حديث من أرسله رحمة للعالمين : «كلّ أمتي معافى، الا المجاهرين. وإنّ من المجانة ان يعمل الرجل بالليل عملا، ثم يصبح وقد ستره الله، فيقول : يا فلان، قد عملت البارحة كذا وكذا، وقد بات يستره ربّه، ويصبح يكشف ستر الله عنه»*

كلّ طوعا أو كرها عابرٌ سبيل، حسب اختياره : في نور الله وستره، أو في رفض نوره والمفاخرة بانتهاك حرماته. وكلّ ماض صيرورة، منه في كلّ لحظة نشرف على المستقبل ونلتهمه التهام الظلّ لنور الشمس. ماض يحمل السلف وحامل بالخلف في فيض حياتي مستمرّ، تلك سُنّة الله في خلقه. وذاك سبيل الحياة ودفقها، ووفاء ماء الحياة الى دفق العين سيله، بدون ركود ولا رجوع، نحو المحيط. سال بي ماء الحياة، فسلكت سبيلي، قطرة من قطراته، عابرا طريقي نحو مصيري، نحو الربوبية.

هذه اذن قصة قطرة من قطرات فيض الحياة في سيلها نحو مصبّها. نبذة من حياة فرد من أفراد «عيال الله» شاءت الأقدار — هنا وفي هذا الحين — أن تدفع بذهنه في معابر التاريخ، ومعابر التاريخ مليئة بالعبر. وكان صديقنا حسن حسني عبد الوهاب — برّد الله ثراه ! — يقول : «من اعتنى بالتاريخ ضمّ الى عمره أعمارا». وأضيف : والى تجاربه تجارب.

وشاءت الصدف والظروف، تبعا لمقتضيات السلسلة التي يظهر فيها هذا الكتاب، أن تتشابك، على النحو الذي يجده القاريء فيما يلي، خيوط الحياة والتجارب والمهنة والآراء، مجموعة من الآراء، نلقي بها بين الآراء، لا تزيد عن كونها آراء، وما كانت لتأخذ هذا الشكل الذي صيغت فيه لولا الأسئلة التي دعت اليها والحديث الذي واكبها.

وان كان هناك من يعتقد، في وداعة قلب وسذاجة ادّعاء، ان القول الفصل ما يقوله، فأنا على نقيض ذلك : طالب الحقّ لا يفتأ يتساءل، فان كان ما أقول نابعًا بصدق واخلاص عن قناعاتي، فأنا أعتقد أنّ ما يقنعني لا يقنع حتما وبالضرورة غيري، بل اعتقادي ان قناعات غيري، مهما تناقضت مع قناعاتي، لا تقلّ قيمة عن قناعاتي : كل انسان حرّ مخيّر في قناعاته، وفي ذلك تكمن كرامته ويكمن مجده،

كما تكمن مأساته... وهل من كرامة ومجد بدون مأساة ؟! ولا يعلم الحقّ، كلّ الحقّ، الا الحقّ، وكلّنا طلاّب حقّ. يقول محمد اقبال** مخاطبا الانسان :

اين منك الأفلاك ؟ انّك حـرّ   وهـي قهـر ذهابـا والآيــاب

كل شيء في الكون مبرمج : ﴿... الشمس والقمر والنجوم مسخّرات بأمره﴾ (الاعراف، 7 : 54). ﴿لا الشمس ينبغي لها ان تُدْرك القمر، ولا اللّيْلُ سابق النهار، وكلّ في فلك يسبحون﴾ (يس، 36 : 40) سوى الانسان : فانّه مخيّر مسؤول، لأنه قَبِلَ ما لم تَقْبله ﴿السماوات والأرض والجبال﴾ وأشفقْنَ منه، قَبِلَ حمل الامانة، قَبِلَ أن يكون مكلّفا بمهمّة، وقَبُوله يقتضي حريّة الاختيار، وكلّ حرّية ذات حدّين.

محمد الطالبي

---

* جواهر البخاري، تأليف مصطفى محمد عمارة، الطبعة الثالثة، القاهرة بدون تاريخ ص 283.

** د. عبد الوهّاب عزّام، محمد اقبال، ط. دار القلم، القاهرة، 1960/1379، ص 223



البَابُ الأوّل

ذكريَات وَتدقيقات

الفصل الأوّل
ذكريات

• مرحلة الدراسة الأولى :

أعتقد ان المسار العلمي بمعناه الحقيقي لا يبدأ الا في مرحلة من العمر متأخر نسبيا، فيعسر على الانسان في بداياته ان يتبين خط سيره وأن يرسم لحياته غايات يرمي الى تحقيقها، وعادة ما يتحدَّدُ هذا المسار العلمي والفكرى بُعَيْد المرحلة الأولى من التعليم العالي، عندما يبلغ المَرْءُ درجة ما، فيكون عندئذ في مفترق الطرق، عليه ان يختار، وقد يقع اختياره أولا على الحياة المهنية، ليوفر اسباب الوجود، عاملا بالفكر او بالساعد. هذا مسلك ممكن ان يقف عنده. وقد يختار مسلكا آخر، قوامه الترقي في مجال العلم والبحث، يفضي به الى مرتبة علمية اخرى، ويبلغ درجة اخرى، وقد يكتفي بذلك ايضا، فيتخذ لنفسه البحث المستمر المتواصل مسلكا لا ينقطع عنه أبدا، وهذا ما يحصل لِجُلِّ، ان لم نقل لكل، من يُعَمِّرُون الجامعات في سائر أنحاء العالم. فقد كانت الجامعات وما تزال الى الآن مخابر للبحث، ويجدر ان تظل كذلك في نظري، فهذه هي وظيفة الجامعة فيما أرى وأُقدِّرُ. إذنْ كل انسان يختار في مرحلة من المراحل أن يسلك السبيل الجامعي يَعْنِي حتما انه يريد أن يكون من أولئك الذين يعيشون على رصيد علمي سابق ويحاولون في الآن نفسه اثراءه. هذا ما ينبغي أن تكون عليه الجامعة، وهذا ما هي عليه فعلا.

من جهتي فقد اخترت في فترة ما، التدريس في التعليم الابتدائي، مباشرة إثر نهاية الحرب العالمية الثانية سنة 1945.

انتدبت معلما في معهد ثانوى لأسباب ظرفية. كنت متحصلا على الشهائد التي تؤهلني للتعليم الابتدائي وهي تحتاج في ذلك الوقت الى المرور من معابر خاصة، هي معابر ترشيح المعلمين. وكنت متحصلا زيادة على ذلك على الشهادة العليا للدراسات العربية .D.S.A، وهذا يعني أنّني كنت أحمل كفاءات التعليم الابتدائي. انتدبت للتدريس في معهد ثانوى بينزرت برتبة «معلم» لا «أستاذ»، إذَنْ كانت انطلاقتي الأولى في التعليم الابتدائي، ذلك انّي أحبّ هذا الصنف من مراحل التعليم، لأنه مرحلة تكوين أساسي يتضمن غذاء للنفس، وأي غذاء...

كنت عندما أدخل الي فصل من فصول التعليم الابتدائي أشعر بصفة أكثر حسية انني أُقدّم شيئا ما، وأُكَوِّنُ شيئا ما. التلميذ الذى لا يعرف الحروف البتة، على سبيل المثال، تراه بعد سنة قادرا على فكّ حروف الجمل والفقرات، وقادرا ايضا على الكتابة، فتشعر عندئذ بأنك قد فتحت فتحا مبينا. فأي شيء أروع من أن ترى طفلا صغيرا يكتشف الحروف والقراءة، إن ذلك عمل عظيم !

وقد كان للتعليم الابتدائي بالنسبة الى أبناء جيلي ضرب من القداسة. والفرق شاسع بين مرحلة الاربعينات التي عشتها وبين ما هو قائم الآن. فالمعلم كان حامل رسالة ومثقفا، وهو مرجع أهل القرية أو الحارة التي يقطنها، فكانوا يحترمونه ويجلّونه... وذلك من أثر تَنَوُّع معرفته واتصالها بحياة الناس. وكمثال على ذلك ما يكون قد تلقاه المعلم من حصص تُدَرِّبُهُ على الأعمال الفلاحية، بما يساعده على ارشاد الفلاحين عند الحاجة، الى جانب مهمته الأساسية في تدريس الصبيان.

إنّ التعليم الابتدائي في تلك الفترة كان شيئا آخر مختلفا تماما، فالمعلمون قلّة، والتونسيون منهم قلّة القلّة. أغلبية المعلمين كانت من الفرنسيين، وأنا كنت من التونسيين الذين يُعلّمون اللغة الفرنسية. في كل مجموعة تتكوّن من عشرين او ثلاثين مترشحا للتعليم باللغة الفرنسية لا نجد الا اثنين او ثلاثة من التونسيين، وهذا ما كان يفعمنا، كتونسيين نُدَرِّسُ باللّغة الفرنسية، نخوة واعتزازا، ويشعرنا أنّنا من «النخبة»...

وما أستطيع أن أذكره هو أنّ التعليم في تلك الفترة، سواء في الابتدائي أو الثانوي، كان، على ما اعتقد، أرفع مستوى مما هو عليه الآن. إنّ نزول مستوى التعليم بعد الاستقلال يعود الى أسباب عديدة : منها أن البلاد التونسية، عندما تحصلت على الاستقلال، كانت في حاجة الى الانتقال من تعليم نخبوي، لا يستوعب الاّ عددا

محدودا من التلاميذ، الى تعليم مُعَمَّم يهدف الى استيعاب مئات الآلاف من التلاميذ، وهذا ما وعد به وخطط له العاملون في الحقل السياسي في تلك الفترة.

كان قبل الاستقلال الشعور بالمقت والحرمان كبيرا، خاصة بالنسبة للطبقات المتواضعة من الشعب التونسي، فكان مشروع تعميم التعليم الذى أتى به الاستقلال ضخما وواعدا، فتمّ بسرعة فائقة الانتقال من التعليم النخبوى الى التعليم المعمم. وتبعا لذلك تَمَّ انتداب عدد كبير من معلّمين غير مؤهلين وغير مكونين بصفة مرضية، فطويت، طوال سنين عديدة، صفحة الاقتصار على معلمين متخرجين من مدارس متخصصة ذات مستوى رفيع. كما وقع الاستنجاد بعدد كبير من المساعدين الفرنسيين الذين لم يكونوا في المستوى المطلوب ايضا، فانحدر تبعا لذلك مستوى التعليم الابتدائي، وأخذت النخبة من التعليم الابتدائي — وأنا أحدهم — ليزجّ بها في التعليم الثانوى، فسلمنا كل مرحلة لغير أهلها، فانحدر مستوى التعليم الثانوي ايضا.

ثمة قضية اخرى لا تَقِلُّ أهمية عمّا اوردناه، فقد كانت البرامج مستقرة، مما مكّن من ايجاد قاعدة جديّة للتعليم جعلته ناجعا وفعّالا. أمّا الآن فان اصلاحات التعليم متتالية لا يهضم فيها اللاحق السابق، وكلما شُرِعَ في تطبيق إصلاح معيّن جاء إصلاح آخر لينقضه، وهذه قضية شائكة في حاجة الى أبحاث دقيقة وعديدة...

أذكر أيضا فيما أذكر أنّنا كنّا في المعاهد الثانوية نمثّل عددا قليلا من التلاميذ التونسيين، وكذلك الشأن بالنسبة للاساتذة، فكان جلّهم ايضا من الفرنسيين، وكانت علاقاتنا عموما — والحق يقال — طيبة في العادة، وما زلت أحمل عن رفاقي في الدراسة من الفرنسيين وعن أساتذتي ذكريات جميلة جدّا، فلا مشادات بيننا ولا عنصرية.

لكن ذلك لا يمنع من أننا كنّا نشعر ايضا بالمَسّ من كرامتنا — وقد شعرت بذلك خاصة في التعليم الابتدائي — عندما كنا مثلا نُدعى بـ(الأهليين) (indigènes). وطبعا ما كنّا نفهم تلك العبارة على وجهها الحقيقي، لكننا كنّا نشعر أنَّ فيها مسّا من الكرامة، وهي من الخدشات القليلة نسبيا في حياتنا المدرسية الماضية.

إنَّ الفترة الاستعمارية يصعب تقييمها بكامل الموضوعية، إذْ تتمازج فيها الايجابيات والسلبيات، فعرفنا فيها الأستاذ الحاقد والأستاذ الاستعماري المتطرف

وعرفنا كذلك اساتذة متفتحين، يَعْتَبِرُون أنفسهم حاملين لرسالة العلم والتعليم، بصرف النظر عن وجودهم في فرنسا او في تونس، ويؤدون مهمتهم وينشرون رسالتهم بصفة مَرْضية في فصل يجمع التونسيين وغير التونسيين. كما لاحظنا، ونحن شبان، بعض العنصريات في مستوى التعامل اليومي، ولكن الفلسفة الفرنسية تمنع نظريا وعمليا ذلك، بحيث يستحيل على أستاذ في فصل من الفصول أن يُعلِّمُ العنصرية، بل يُعَلِّمُ خلاف ذلك، يُعَلِّمُ التسامح...

هذا إجمالاً ما أتذكّره عن مرحلة دراستي الأولى. أنا مدين حقّا، وبكل صدق، لأساتذتي الفرنسيين جميعا، وأحمل عنهم فكرة طيبة، فلولاهم لما كنت على ما أنا عليه اليوم. وأما بالنسبة الى الظروف السياسية العامة، ففيها وعليها...

طبعا لن أقول أنَّ نظام الحماية كان محبوبا، فلو كان مرضيا لما قمنا بمقاومته ونقضه. لكن أقول أن رجال التعليم فيه هم عامة ما يتصرفون باعتبارهم أصحاب رسالة تعليمية.

إذن كانت طريقي فيها اختيارات متعددة : بدأت معلما، ثم أستاذ عربية، وشهاداتي التي أحرزت عليها، شهادات عربية، ولكن تحصلت عليها في فرنسا !

فقد سافرت الى باريس سنة 1947 في ظروف سيئة جدّا وصعبة. الحياة كانت عسيرة في كل الميادين، والمواد الغذائية مقسّطة. انها باختصار ظروف ما بعد الحرب العالمية الثانية. تمكنت من السفر بمجهود خاص بعد أن ادَّخَرْتُ في السنوات التي زاولت فيها مهنة التدريس ما يكفي من المال لمتابعة دراساتي العليا على نفقتي الخاصة، وتمتعت في المرحلة الأخيرة من هذه التجربة بما كان يسمى بـ«قرض شرف».

الطالب في تلك المرحلة مُجْبَرٌ على أن يكتفي بقدر من المال قليل. ورأيي أنَّ البذخ لا يلائم العلم والتحصيل، ذلك مبدئي. أنا أومن أنَّ الجهد الذي يبذله الانسان يجب ان يكون متكافئا مع الامتيازات.

• طفولة في دار زاوية :

يبدو ان علاقتك باللغة العربية علاقة مميّزة، وقد يكون مردّ ذلك العصر والبيئة ؟

لا تعود علاقتي باللغة العربية الى المدرسة، بل هي متجذرة في عائلتي، لانها كانت عائلة تقليدية الى حدّ كبير، فَتَعَلُّمُ العربية فيها يكاد يكون أمرا طبيعيا ينشأ عليه الطفل منذ البداية، وقد كان جدّي، في ذلك العهد طالب علم، سبق وان نال شهادة «التطويع»، ويملك مكتبة في بيته. لذلك فعلاقتي الأولى بالمطالعة كانت في بيت العائلة، والمدرسة حين دخلتها كانت مدرسة فرنسية، ولكن ذهبت كذلك الى الكتاب. كانت القاعدة أن يغادر التلميذ المدرسة على الساعة الرابعة بعد الظهر، ليدخل الكتاب مباشرة. فقرأت القرآن في اللوحة، ومحوت اللوحة في «المَحَّايَة»، وطليتها «بالطَّفْلِ» وأسمعت محفوظي من القرآن للمؤدب. وكنت عندما أعود الى البيت أجد نفس الجو : أناسا يقرؤون القرآن ويرتِّلُونه، فالأسرة في تلك الفترة ليست أسرة فردية : فهي تجمع في بيت واحد الجدّ وابناءه واحفاده. كانت الأسرة كبيرة من حيث العدد، وكنت حين أفيق فجرا أَسْمَعُ جدّي يرتّل القرآن، فقد كان يغادر فراشه في الفجر، يتوضأ ويصلّي، وكذا كان يفعل عمّي. بل إنَّ عمي كان في أخريات حياته في مرتبة شيخ للطريقة القادرية، علما وأن عائلتنا كلها عائلة قادرية، وكان صحن الدار يَتَحَوَّلُ في فصل الصيف مَسْجِدًا يقوم فيه العمُّ او الجدّ او أي انسان آخر رافعا الصلاة ليصطف الجميع وراءه تلقائيا دون قهر أو ضغط أو إكراه.

وقد وجدت في مكتبة جدّي نفائس عديدة. مقامات الحريري مثلا عرفتها في مكتبته، وكذلك أُمّهَاتُ التفاسير، مثل تفسير الرازي وغيره.

كنّا في لقاءاتنا المنزلية نقرأ كل شيء ونأخذ من كل علم بطرف، من ذلك الحديث النبوي، والقرآن الكريم، وكذلك الفقه. وأذكر أنَّ جدّي كان شغوفا بتفسير البيضاوي وتفسير الجلالين. كما كُنَّا نتداول قِصَّة الملك «سيف» و«عنترة» وغيرهما. الحاصل أنَّ الجوّ العام العائلي كان متميّزا بطابعه العربي الاسلامي، يتخرج منه المرء مُلِمًّا بالحضارة العربية والتديُّن الاسلامي.

خلال ذلك الجوّ كنت أسمع مجادلات لا أفهم منها شيئا في تلك الفترة، ولكن أصداءها ما زالت تتردد في مسمعي الى الآن، ومنها نقاش جَدّي وعمّي في الاعتزال والجزء الذي لا يتجزأ، وهي مسائل كانت تبهرني وأنا صغير جدّا ولا أفهم منها شيئا، ولكني كنت متيقنا أنّها تعني اشياء عظيمة. إنَّ جوّ عائلتي وأحاديثها كان يستمد مناخه من الفضاء السكني المحيط بنا، فقد كنت اقطن «دار زاوية» دار سيدي

البشير، وقد كان بين مقرّ ضريح سيدي البشير ومنزلنا ممرّ غير مغلق، بحيث ندخل الى الزاوية من الدار ونلج الى الدار من الزاوية، فتصلنا كل يوم جمعة ــ ان لم تخنّي الذاكرة ــ الأوراد والأذكار، وكنّا نشارك فيها. أضِف الى ذلك أن المسافة بين منزلنا وضريح سيدي بلحسن الشاذلي قصيرة جدّا، خمس دقائق تكفي ونصل الى باب عليوة، ونصف ساعة على أقصى تقدير تكفي لنبلغ مقام سيدي بلحسن حيث نذهب جماعات إلَيْه في الصيف... كلّ هذا يجعل المرء يتشبع بالعربية لغة، وبالاسلام دينا وحضارة، من حيث لا يشعر، فألفية ابن مالك في اللغة حفظتها عن جدّي، وما زلت أذكر بعضها الى حدّ الآن، كما حفظت متن ابن عاشر في الفقه، وكذلك متن الاجرومية في النحو.

إنّ ما تعلمته في المدرسة كان فرنسيا محضا. أمّا العربية فقد اخذتها في البيت أوّلا، وفي الكُتّابِ ثانيا، علما وأنّنا كُنّا نتعلم لغة الضاد في المدرسة على أنّها لغة ثانية، يدرسها لنا اساتذة فرنسيون منهم الاستاذ Alix والأستاذ Locaux باللغة الفرنسية، فيقول لك الواحد منهم : L'accusatif, le génitif ولا يقول المنصوب والمجرور... .

وكان الكِتَابُ المتداول في التعليم قد ألَّفَهُ جزائري إِسْمُهُ «كتاب صويلح في النحو العربي» وضعه باللغة الفرنسية. في الحقيقة كنت أعرف من العربية أكثر مما تلقيت في المدرسة، اذ علاوة على ما أخذته من المحيط العائلي كنت أذهب الى الخلدونية وأستمع للصادق الزمرلي ولعثمان الكعاك رحمة الله عليهما، وقد أصبح هذا الأخير فيما بَعد مِنْ أعزّ اصدقائي. كنت أستمع بالخصوص الى العربي الكبّادي وهو شيخ من أفضل ما عرفت تونس من الشيوخ، حضرت دروسه وأخذت عنه الكثير عندما كنت أُستعدُّ للحصول على الشهادة العليا في العربية (D.S.A.) في معهد الدراسات العليا الذي احدثته فرنسا قبل الاستقلال بقليل ــ وكان بمثابة نواة جامعية، ويمكن أن اعتبر ذكرياتي مع العربي الكبّادي من أجمل الذكريات التي أَحْمِلُهَا في حياتي عن الأشخاص الذين عرفتهم وتعلمت منهم، لأنّه كان شيخا رَاوِيَة من اكبر الرُّوَاةِ، يحفظ الشعر بصفة غريبة ويتذوّقُ الأدَبَ تذوُّقًا يَنْدُرُ أنْ نَجِدَ له مثيلا.

كان العربي الكبادي عندما يشرح نَصًّا أَدَبِيًّا تكفي مجرّد قراءته له كي تُعبّر عن معانيه، ثم يقارن اثناء الشرح بين النصوص ويلقي علينا بين الفينة والأخرى نكتة،

ولكن ليس المهم كيف كان العربي الكبّادي يدرِّسُ، بل المهم هو العربي الكبّادي نفسه وعلمه، فهو عندما ينتقل من بيت الى بيت، ومن قصيدة الى أخرى، يقف على الاشباه والنظائر، ويشرح الألفاظ شرحا تقليديا ولكن فيه من العمق والدقة ما يَنْدُرُ أنْ نجده الآن، والغريب انه كان راوية، ولو وجد شخص بجانبه يدوّن كلامه لبقي لنا الآن من درره الكثير، فقد كان تكوينه ـــ بطبيعة الحال ـــ زيتونيا، ولا يعرف لغة اجنبية بتاتا، وهو شخص دمث، أنيق في لباسه، لم أره قطّ غاضبا، كان يبتسم دائما... إنَّ شخصيته باختصار شخصية فذّة، وأنا متيقن أنَّ كل من تتلمذ عليه أو لقيه أو صاحبه تأثر به أيما تأثُّرٍ، وأنا أوّلهم، فقد حبّب إليَّ اللغة العربية ومكّنني من تذوقها.

• الزيتونة والصادقية والحياة الفكرية :

بما أنّك عاصرت التعليم الزيتوني والتعليم المدرسي فهل يمكن أن ترسم لنا صورة عن العلاقة بين هذين التعليمين باعتبار أنَّهُمَا كانا يُمثّلان مجالا للصراع بين نمطين من التعليم : التقليدي والحديث ؟

لم أكن من تلاميذ الصادقية، لكن عموما لم تكن العلاقات بين الزيتونيين والمدرسيين مثالية، لأن المدرسيين، وأنا منهم، كانوا يعانون من مركب غرور ويعتبرون أنفسهم أعلى مرتبة من الزيتونيين، فاذا أردنا أنْ نبحث عن الأسباب فهي عديدة، وأهمها أنَّ الزيتونة في ذلك العصر حافظت على التعليم القديم جدّا من حيث المتون وطرق التدريس، وبذلك فقد كانت عنوان المحافظة رغم صدور عديد المطالب لتعصير التعليم الزيتوني، لكنها لم تكن ناجعة ولم تتحقق.

حين كُنَّا ندرس الجبر والهندسة كان الزيتوني الذي يتقن عملية القسمة يعتبر علاّمة عصره. وهذا أمر غريب ! لأنَّ الزيتوني مرشح لمعرفة علم الفرائض، ولكن من كان بمقدوره في ذلك الوقت أنْ يفهم علم الفرائض أو يُدَرِّسُهُ ؟!

إنَّ علم الفرائض يحتاج اليوم الى محمد السويسي عالم الحسابيات كي يشرحه من جديد، لأنه علم يقوم على الحسابيات الصرفة.

ومن الزيتونيين أناس عصاميون لهم تكوين رفيع في اللغة والتفكير والعلوم الاسلامية، فلا ننسى ان الزيتونة وقتئذ أنجبت الفاضل بن عاشور، وكان من شيوخها أيْضًا الطاهر بن عاشور، وكذلك تعلم فيها أبو القاسم الشّابي والطاهر الحداد.

والمفارقة العجيبة تَكْمُنُ في أنّنا كُنّا نجد من أبناء الزيتونة من يستطيع إعراب الجمل المعقدة ويستوعب نُكَتَ النحو، ويحذق لطائِف الاشتقاق، لكنّه لا يستطيع كتابة فقرة. وهذا أمر كان شائعا معروفا..!

وقد وُجدت محاولات جديّة لاصلاح الزيتونة منذ بدايات القرن، وأسهم في ذلك الطاهر بن عاشور إسهاما ملحوظا، وهو صاحب «التحرير والتنوير» الذي يمكن ان نعدّه أحسن تفسير على الطريقة الكلاسيكية في عصرنا هذا، وفي كل كتابات الطاهر ابن عاشور روح اصلاحية واضحة، ولكنّ الاصلاح ليس باليسير... إنّني هنا أكتفي ببعض الذكريات لأن البحث في موضوع الزيتونة يتطلب دراسة معمقة، فالذكريات لا تكفي، مع إنَّه يمكن الاشارة الى بعض الأسباب لتخلّف الزيتونة وهي عديدة : منها ضرورة وجود إطار تدريسي كفء مقتدر وهذا ما لم يكن متوفرا، لذلك استنجدت الزيتونة بالاطار المدرسي، ومنه محمد السويسي، لكن محمد السويسي لا يستطيع وحده، او مع نفر قليل من امثاله، قلب الأوضاع رأسا على عقب. يضاف الى ذلك الحاجة الى تعريب المصطلحات، والى كتب مدرسية عصرية، وغير ذلك... هذا مع العلم انه وجد داخل الزيتونة نفسها من يرى أنّه من الأفضل الحفاظ على الأوضاع القديمة، وعَمِلَ من اجل ذلك بكل اخلاص.!! فهناك عائلات فقه كانت لا تريد ان تفقد مكانتها وامتيازاتها...

كانت الزيتونة في حالة مخاض وتَوَسُّعٍ بفتح فروع لها في داخل البلاد، وكانت إجمالا تبحث عن سبل التَطوُّرِ والتحوُّل الى جامعة عصرية، دخلها عدد كبير من شيوخ جدد شبان، لا ينتمون الى العائلات «البلدية» الكبرى المعروفة والمرموقة في العاصمة، كعائلات النَّيفر، وجعيّط وغيرها، وكان أولئك الشيوخ الشبان الجدد يُدْعَون على سبيل التندّر (بالآفَاقِيّين)... وقد يضاف «عافاكم الله !»

ولقد اجهضت في النهاية محاولات التعصير والتوسّع، ولم تتحول الزيتونة — وهي اقدم جامعة تونسية تضرب عروقها في اعماق تاريخنا ويمكن ان تعدّ مفخرة من مفاخر حضارتنا — الى جامعة عصرية، كما حدث ذلك مثلا بالنسبة الى

«السربون» بباريس، وغيرها من المؤسسات الغربية، وهذا ما يؤسف له ويحتاج الى بحث وتدقيق.

هل بإمكانك القاء بعض الضوء على خفايا علاقة الزيتونة بالحماية الاستعمارية ؟

إن الزيتونة أدَّتْ وظيفة أساسية في فترة الحماية، فقد كانت المعقل الذي تكسرت عليه أمواج التغريب، هذا أمر لا نزاع فيه. لكن كنا نودُّ لو كان هذا المعقل في مستوى العصر، فهو مع الأسف حصن بال ثَبَتَ رغم ذلك وأعان على الحفاظ على الشخصية التونسية في مواجهة التغريب.

ساهمت الزيتونة في الحركة الثقافية الموجودة في الأربعينات وقبل الأربعينات بما استطاعت، ولا ننسى أنَّ الشابي، والطاهر الحداد، وغيرهما من رجال الاصلاح تكونوا في ربوعها.

كانت البلاد تعيش غليانا ثقافيا يُنْبِيءُ بالاستقلال، وقد وجدت مجَلاَّتٌ كثيرة منها مجلة «المباحث» التي إزدهرت في تلك الفترة، وهي مجلة أدّت رسالة عظمى لأنها أتت بلغة جديدة، فقد طوعت العربية لمفاهيم غربية بأقلام أساتذة — منهم محمود المسعدي — وأدباء تخرجوا من مدارس غربية، أو تكونوا على الطريقة الغربية.

لكن الزيتونة حتى خلال الاربعينات كانت ترى الأدب تقليدا لذاك النوع من الكتابة الادبية التي ثار عليها الشابي، أي أدب الحريري، والمُحسّنات البديعة، والخيال الجاف.

كان هناك من يحفظ مقامات الحريري عن ظهر قلب، وأنا شخصيا حفظت البعض منها. كانت مقامات الحريري تُعتَبَرُ كنزا ومَثَلاً يحتذى. وأذكر ان جدّي كان يقول لي : «احْفِظ مقامات الحريري تعرف العربية». وكانت الزيتونة، بطرق تعليمها وتوجهاتها عموما، تغذي هذه الروح المحافظة.

ولكن إضافة إلى الزيتونة ورجالاتها بدأت في الاربعينات تتبلور تيارات أخرى تُمثِّلُهَا النُّخَبُ الصادقية والمدرسية عموما، وقد ساهمت الصادقية بصفة خاصة

ومتميزة في ظهور رجال حاولوا الجمع والتوفيق بين أمرين : معرفة جيّدة، بل جيّدة جدّا، بالفرنسية لغة وثقافة، ومعرفة جيّدة وعميقة أيضا باللّغة العربية. وقد وُفِّق التعليم الصادقي والمدرسيّ عموما، في اعتقادي، من حيث النوع والكيف، لكن ذلك كان على حساب الكم. ذلك ان التعليم المزدوج، المقام على حذق لغتين وهضم ثقافتين، نخبوي بالطبع.

أنا درّست اللغة العربية بدوري، ومن درّسوا معي وقبلي كانوا متشدّدين من ناحية المستوى العلمي، وسعوا الى إدْخال طرق عصرية في النقد الأدبي، وفي تعليم اللغة، فخلقوا اسلوبا أظنُّ أنّهُ كان ناجحا وناجعا. هذه المدرسة الحديثة هي التي كانت تغذي مجلة المباحث في تفكيرها ومناهجها وفي القضايا التي تطرحها، وبالخصوص في نوعية اللغة العربية التي تكتب بها، وهي لغة جديدة عصرية، تستوعب المفاهيم الجديدة. هذا إلى جانب مجلات أخرى «كالثُّريّا» و«النّدوة»... لكنّني أعتقد أن الدور الذي لعبته مجلة «المباحث» لا يُضَاهَى، ورغم قصر مدة صدورها فقد أحدثت ثورة لغوية وفكرية.

• جوّ باريس الدراسي والثقافي في الاربعينات :

ذهبت إلى باريس سنة 1947 على متن باخرة فرنسية رثّة، أظن انها كانت تحمل إسم : «Général Chanzy» تقضي ستّا وثلاثين ساعة في البحر لتصل من تونس إلى مرسيليا. كان معي بعض الطلبة التونسيين القلائل، أتذكر منهم الحبيب عطية، وهو من مؤسسي قسم الجغرافيا بجامعة تونس، وبلحسن الشرباجي وكان رحمة اللّه طبيبا جرَاحِيًّا، إلتحق بدار البقاء منذ زمن قريب. كنّا لا نعرف أحداً في باريس سوى رقم في نهج، هو رقم إتحاد طلبة شمال افريقيا الكائن بـ : «115 Bed St Michel». في هذا الاتحاد وجدنا تضامنا بين طلبة شمال إفريقيا سواء أجاؤوا من تونس أم المغرب أم الجزائر، وفيه وجدنا الدليل وتعلّمنا كيفية ركوب الميترو واين نتجه وكيف نحصل على غرفة.

لم تكن توجد في تلك الفترة المبيتات الجامعية العديدة والواسعة، وإنّما كان يسكن جلّ الطلبة عند الخواص، أو في بعض الغرف التي تسخّرها لهم مصالح الأمن

في بعض الفنادق، ومنها ما كان يستعمل بنسبة تزيد وتقلّ للقران السرّي، فسُخّرت لي غرفة بفندق من هذا النوع، بنهج لاهارب Rue de la Harpe بالحي اللاتيني. كان الفندق يُدعى احتشاما (بدار مؤثثة) «Maison Meublée»، وكانت الغرفة في آخر طابق منه، غير انها كانت محترمة نظرا إلى انّ الدار كانت، بحكم وظيفتها المزدوجة، تحتاج الى أن تكون في مستوى لائق، وكان ثمن الغرفة، لانها مُسخّرة، مناسبا جدّا.

ثم تنقلت في أماكن اخرى، وأحْرَزْتُ، عندما اغلقت «دور التّسَامُح» (Les Maisons de Tolerence) عملا بالقانون الذي كان يحمل إسم مارت ريشار (Marthe Richard) — إن لم تَخُنِّي الذاكرة — وهو إسم النائبة التي عملت على اصداره، على غرفة في احدى هذه الدور التي حُوِّلَتْ الى مبيتات للطلبة، وكانت تقع بشارع بلانكي عدد 9 بالدائرة الثالثة عشر من باريس : (9 Bd Auguste Blanqui, Paris XIIIe) والدار ما زالت موجودة، ولا أدري هويتها الان، وشاءت الصدف أن مررت بها في آخر رحلة لي إلى باريس في أواخر فيفري من سنة 1991.

كان معي في تلك الدّار عددٌ من الطّلبة التونسيين منهم محسن عباس، الذي أصبح المسيّر التقني للمطبعة الرسمية بعد الاستقلال، والشاذلي الصدفي، وعزالدين بن عبد الله، الذي شغل وظيفة قنصل لتونس ببلاد مختلفة، ومحمد مزالي وهو غني عن التعريف، وقد عرفته طالبا، وكان إنسانا طيبا، متحمسا جدّا للقضايا السياسية، كان يَدْرُسُ الفلسفة خلال سنوات 48 و49 و1950، وتعرف آنذاك على فتحية مختار وبها تزوج. وكانت هي ايضا فتاة طيبة جدّا، وقورة محتشمة، منطوية على نفسها، لأنَّ الفتيات التونسيات الطالبات كان عددهن قليلا، وهي من القلائل اللائي درسن الفلسفة، وفي تلك الفترة نضجت ظروف الزواج بينهما. وما أعرفه عن مزالي انه كان طالبا ممتازا ومتحمسا منذ تلك الفترة للعربية، ويفكر في انشاء مجلة اقتبس لها اسم مجلة فرنسية كان معجبا بها أيّمَا إعجاب، هي مجلة (Esprit)، وعندما رجع الى تونس إِسْتوحى منها عنوان مجلة (الفكر) وأعطاها من نفسه وجهده الكثير لخدمة الأدب التونسي طوال أكثر من ربع قرن، وهذا شيء هام جدا في تونس، فان تصمد مجلة وتواصل الصدور بمثل ذلك النفس الطويل لهو أمر نادر، وقد تَكوّن في رحابها عدة أدباء تونسيين. أنا شخصيا كتبت فيها بعض المقالات. عموما هذا ما أستطيع أن أقوله عن محمد مزالي أحد رفاق الدراسة في باريس، وكذلك زميلي

في المهنة عندما مارس التعليم... كما إنّني أذكر أنّه ممن عرفت في تلك الفترة أو حواليها بباريس، ولعب بعد ذلك دورا هاما في حياة بلادنا : الطيب المهيري، ومحمد المصمودي، والطيب السحباني، وثالوث مصطفى الفيلالي والشاذلي القليبي وأحمد بن صالح.

ان باريس كانت في فترة أواخر الأربعينات والخمسينات مخبرا هاما. فالحياة الفكرية كانت فيها متنوعة وخصبة والصراع الثقافي قويا، فتلك الفترة شهدت عنفوان الحركة الشيوعية، فقد كان موريس توراز (Maurice Thorez) يصول ويجول، وكذلك الكاتب العام للحزب الشيوعي الفرنسي جاك دي كلو (Jacques Duclos) وكانت الشيوعية في أوجها وتحاول استقطاب كل طلبة شمال افريقيا لانها تتقدم إليهم على انّها الفكر المتفتح على قضايا العالم الثالث، ويمكن أن تقدم لهم عن طريق الحزب الشيوعي يد المساعدة، وفي هذه الفترة أصبح الحبيب عطية شيوعيا وتأثر بالفكر الماركسي تأثرا شديدا — ولا اعرف كيف يفكر الان ! — خاصة وأنّه تتلمذ على اساتذة في الجغرافيا كانوا شيوعيين منهم دراش (Dresh) وغيره.

نَجِدُ إلى جانب الحركة الشيوعية أطرافا أخرى في الصّراع العقائدي والفلسفي. كان جان بول سارتر (Jean Paul Sartre) في ذروة مجده وتأثيره، وكان يتزعم الحركة الوجودية، واعتقد ان عبد الرحمان البدوي كان موجودا في باريس حينئذ، وتأثر بسارتر دون شك، ولكنني لم اتصل به هناك، وقد قَدَّمَ عبد الرحمان بدوي في تلك الفترة أطروحته الوجودية. كما نجد ايضا ما تنشره كراسات العقلانية (Les Cahiers du Rationalisme) وهي تحاول بث الفكرة النّفاتيّة (تعني هذه الكلمة كل الذين ينفون وجود الله). إنّني اقول النفاتية ولا اريد ان اقول الالحادية. لأن هذه الكلمة الأخيرة أصبحت اليوم في لغتنا العربية ماسّة بالكرامة، كرامة الذين لا يعتقدون، وهذا ما ارفضه. وكلمة نفاتية التي تترجم بدقة (athéisme) قد وجدتها في شعر ابي العلاء المعري حين يقول :

لقد اثبتّ لي خالقا حكيما ولست مــن قــوم نفــاة

أي الذين ينفون وجود الله، وهي كلمة محايدة، وليس فيها إدانة لأي شخص، فهي عبارة وصفية، تصف واقعا بدون حكم.

اذن هذه الكُرَّاسات كان تدعو الى العقلانية، وتبثّ النفاتية، ولاْ اعتقد أن هذه

المجلة كانت على صلة بالحزب الشيوعي، طبعا قد يجد فيها الشيوعي اتجاها يعينه، لكن لا أظن أنّها كانت على صلة بالحزب الشيوعي سياسيا، لأنها كانت تُمثِّلُ تيّارا فلسفيا صرفا.

ولا يكتمل المشهد الثقافي الفرنسي في تلك الفترة الا اذا تحدثنا عن الأوساط المسيحية التي ردت الفعل وسعت الى خلق خلايا في صفوف الطلبة لأنّها أَحَسَّتْ بأنّها كانت مستهدفة أكثر من غيرها بالفكر الوجودي والنفاتي، وقد أشرف على تلك الخلايا أساقفة، ولهم مركز بساحة السوربون يسمّى مركز ريشيليو (Centre Richelieu) وشخصيا ترددت على هذا المركز وغيره من المراكز، لأن كل طالب يذهب الى باريس يجد نفسه تتقاذفه رياح مختلفة.

كنت سكنت في بيت سيدة فرنسية طيبة جدّا، مؤمنة بعقيدتها المسيحية وتعلمت منها الكثير، فقد كانت تريد مني ان أَنْقَلِبَ الى دين الحق، ودين الحق عندها لا يوجد في غير المسيحية، مثلا في يوم من الأيام قدمت لي كتابا على غلافه يوجد اسم فولتير (Voltaire) وعندما فتحته وجدتها قد ألصقت اوراقه باحكام. ثم حفرت في وسطه مربعا، ووضعت في المربع صليبا ومسبحة (Rosaire)، وقالت لي هذا فولتير الذي قاوم المسيحية فقلبته مسيحيا..!

كانت تطلب مني من حين لآخر مرافقتها إلى الكنيسة، ولبيت طلبها عدة مرات، وحضرت طقوس المسيحيين الدينية أيّام الآحاد، وقد كانت تجربة ثرية بالنسبة إليّ اطلعت خلالها وعن قرب على عمق الحياة المسيحية في قلوب المعتقدين حقا في صفاء وفي محبة لخدمة الانسان من خلال تعاليم السيد المسيح وتعاليم الانجيل. هناك من المسيحيين من يحاول مخلصا أنْ يعيش تلك التعاليم، ومن حسن حظي أني وجدت في تلك السيدة مسيحية طيبة النفس، كانت تعيش تعاليم المسيح وتعرف جَيِّدًا أنّني مسلم معتقد، لا مسلم بالجغرافية والاجتماع، وكنت أصارحها بأنّني أصلّي وأصوم وكانت تقبل مني ذلك بكل رحابة صدر، ولقد صليت في بيتها (في غرفتي طبعا !).

وذهبت مرارا عديدة الى مركز ريشليو (Centre Richelieu) واستمعت للمحاضرات التي يلقيها أهل الاختصاص في المسيحية. كما قرأت كُرّاسات العقلانية وحضرت ـــ ما استطعت ـــ دروسا متنوعة عديدة، غير مقتصرة على اختصاصي.

حضرت دروسا في التاريخ، وفي الفلسفة، وغير ذلك، واعجبت، فيما اعجبت، بما كان يتناول من هذه الدروس الجمالية (Esthetique) وكان يُدرِّس هذه المادة، بمهارة فائقة وحس مرهف، الأستاذ سوريو (Souriau) ان لم تخني الذاكرة في مدرج ادقار كيني (Edgar Quinet) وكان في مدرج ريشليو (Richelieu) الأستاذ جان — إلبار بايت (Jean-Albert Bayet) يلفت الانتباه في درسه لديوان كاتول (Catulle) بتميزه على زملائه بنطقه اللاتينية على طريقة أهلها (Prononciation restituée) فيما كان يعتقد. وكان الولع شديدا بالشعراء الرمزيين، وفي مقدمتهم رانبو (Rimbaud) و«فصله في جهنم» (Une saison en enfer)، وخاصة بالشعراء «الفواقعيين» (Surréalistes) وكنت التقيت بشاعر من اهم شعراء العصر «بول اليوار» (Paul Eluard) وأهداني ديوانا له، لسوء الحظ لم احتفظ به، الخ... الخ... وكل هذا ذكريات مبعثرة وردت الى خاطري اللحظة...

إنَّ باريس الاربعينات والخمسينات هي باريس التيارات المتنازعة تنازعا قويا مما يجعل الانسان يكتسب حقا خبرة، ويجمع ثروة فكرية نادرة. أما الحياة الجامعية فقد كانت نخبوية، اذ لا توجد الا السربون، بناية تعتبر صغيرة جدّا قياسا بما اصبحت عليه الجامعات، وكان عدد الطلبة قليلا، ولم يكن هناك مئات الآلاف من الطلبة مثلما هو الشأن اليوم، فهذا الانفجار لم نعهده في الاربعينات، حين كان الطلبة ينحدرون بنسبة ثمانين بالمائة من الأوساط البورجوازية وكان عدد الطلبة ذوي الأصول العمالية قليلا جدّا.

في هذا الوسط كان يمكن ان أتأثر بالشيوعية، او بالمسيحية، او بالنفاتية، أو بالوجودية، كما حدث لبعض اصدقائي، غير اني قد حافظت على الموروث الذي ذهبت به إلى فرنسا، وإنْ تعلمت اشياء عديدة. الوجودية علمتني مثلا ان المثالية ليست كل شيء، ولا بد من النظر في الواقع الملموس، وما هو موجود، وان ننطلق من الوجود، وان نفتح اعيننا على الواقع.

وأنا الى اليوم اعتبر نفسي «مثاليا»، لكن لا بد من ترياق نقاوم به الافراط في المثالية، وهو ما أتى به سارتر، والى ذلك اعتقد ان سيغموند فرويد أحْدَثَ ثورة عارمة أثّرت في كل الناس، وأنا منهم، فقد دفعني فرويد الى ان أتساءل كلما فكرت في شيء، أو كتبت شيئا : اين ذلك من الحقيقة ؟ هل أنا صادق، مخلص كل

الاخلاص ؟ أم هل توجد دوافع باطنية في ضميري تحركني من حيث لا أشعر ؟ وهذا أمر مهم لأن الانسان يجب أن يحاسب نفسه دوما وأبدا، وبذلك اصبحت «محاسبيا»، إنْ صح التعبير...

فقد جاء في التنزيل : ﴿وما أُبرىءُ نفسي، إنّ النفس لامّارة بالسوء إلّا ما رحم ربّي﴾ (يوسف 53/12) وكذلك قوله : ﴿وإما ينزغنّك من الشيطان نزغ فاستعذ بالله إنه سميع عليم﴾ (الاعراف 200/7؛ وفصلت 36/41)... فالإنسان طين وحمأ مسنون، وضياء مشرق، لأنّه من أديم الأرض، وفيه نفخ الله من روحه، فهو ينزل إلى الرذيلة ويسفك الدماء، ويتوق إلى المطلق والعلاء.

إنّ كراسات العقلانية اضافت لي «العقلانية»، وهي ليست حمقا ولا شتما، إنّ العقلانية مذهبية كسائر المذهبيات، لها مقوماتها ودعائمها ويجب أن تؤخذ بكل جدية وتحترم كغيرها من المذاهب.

ويجب ان ننصت الى العقلانيين لأنّهم يلقون علينا أسئلة ويستفزوننا استفزازات أساسية بالنسبة إلينا حتى نكون مؤمنين مبصرين لا مؤمنين يَسْبَحُون في ظلمات حدود أفكارهم المنغلقة... وأنا الى اليوم اقرأ وأُطالع كثيرا كتابات اختلف معها أيَّمَا إختلاف ولها إتجاه عقلاني، مثل كتابات جاك مونو (Jacques Monod) وميشال فوكو (Michel Faucault) وكلاهما عقلانيان. أفعل ذلك لأنني لا أريد ان اكون منغلقا.

إنّ الصراع الفكري الذي عشته في باريس جعلني أومن بجدوى الصراع، وحين كتبت أطروحتي عن الأغالبة لم أكن خالي الذهن من الآراء الماركسية لأنّ ما أتت به الماركسية في مجال الكتابة التاريخية، وما سيبقى منها، هو لفتها النظر الى أمر اساسي يتمثل في ان تاريخ الملوك، وتاريخ الحوادث، ان لم يكن مرّ وانقضى كما يقال، فهو ليس بداية التاريخ ولا نهايته، وإنَّمَا هو إطار فحسب، وعلى المؤرخ دوما وأبدًا أنْ يكون يقظ الفكر لتحسس كل التيارات الخفية، وخاصة القوى الاقتصادية التي تخترق التاريخ، فهي لا «توجه التاريخ» كما يزعمون، ولكنها بدون شك عامل من العوامل الأساسية التي تؤثر في التاريخ وتدفعه، ومن المستحيل أنْ نفهم، ونُؤَوِّل التاريخ، على أساس تفاعل بين أفراد وأشخاص، لأنه مهما كان الفرد أو الشخص

مهمًّا في التاريخ، فلا بد أن نتناول الإطار العام، أي التيارات التي تؤثّر في الأشخاص، إنْ لم نقل توجّههم.

وما أرفضه في الماركسية هو أنّها تريد أنْ تجعل من المادية الجدلية المحرك الوحيد والأساسي للتاريخ، وتُؤوّل التاريخ من بدايته البدائية الأولى الى اليوم على أنّه حركة تهدف الى غاية، هي المجتمع الخالي من الطبقات، وهذا ما أرفضه تماما، لأنني لا أعتقد أنه يمكن أن نقيم الدليل على هذا، ولا أعتقد أنّه يمكن أنْ نكتب التاريخ من هذه الزاوية، لأننا عندئذ ندخل في مذهبيات، ونَغْصِبُ التَّاريخ على قول ما نريد، فتكون عندئذ الكتابة التاريخية قائمة على اطار مُسبّق، فأختار من الوثائق ما يروق لي، وأترك ما لا يروق لي، وأقوم بعملية تأويل لكل ذلك حتى يدخل في الاطار المسبق الذي وضعته، وهذا ما ارفضه، لا أقول باسم الموضوعية، وانما باسم مجهود الموضوعية، لأنني اعتقد ان الموضوعية (لسوء الحظ ولعله لحسن الحظ في مذهبي واعتقادي) مستحيلة تماما، ولكن هذا لا يعني ان أبني التاريخ بنية مذهبية مسبقة وأصوغه فيها... وتلك مغالطة !

إن الموضوعية المطلقة غير موجودة وتكاد تكون مستحيلة، ولكن الاجتهاد والجهد الموضوعي ممكن، وبقدر ما يكون الانسان متفتحا على التيارات المختلفة وغير منغلق يستطيع أن يكون أقرب من الموضوعية، وهذا كل ما نطالب به الفرد، أما الموضوعية المطلقة فهي مستحيلة بحكم بنية الانسان نفسه، نظرا لاتحاد الواضع بالموضوع فيه.

فاذا كنت واضع هذا الموضوع، فلا أستطيع ان أتناوله الا من خلال نفسي وبصري وعقلي الواضع، فالمُدْرَكُ والمُدْرِكُ مُتَّحِدَان في الكاتب. على هذا لا وجود لموضوعية صرفة، لكن الجهد من أجل الادراك الأقرب للموضوعية ممكن، وهو ما أسعى اليه، وكل التأثيرات التي تأثرت بها تصب في هذا المصب في نهاية الأمر، فما عرفته كان على قدر من التناقض جعلني أومن أنَّ من واجب كل الناس احترام فكر الغير، وكل المذهبيات والتيارات، حتى يستطيع أن يضطلع بنفسه اضطلاعا واعيا، وهذا الاضطلاع الواعي والصادق بالنفس يُسَمَّى في الاسلام بالاخلاص، وهو يظهر في كامل سلوك الفرد بما في ذلك السلوك الفكري والمنهجي والتأليفي الذي نطرح فيه أفكارنا.

وأعتقد أن فرويد قد قدم لنا خدمة جليلة، لأنه فضح بصفة مبهرة النوازع

اللاشعورية التي تُوجّهُ الأقلام وتملي الأقوال وتدفع الانسان في مسالك لا يشعر بها.

وتوجد عبارة في حضارتنا العربية أعشقها، وقد تعلمتها من جدّي في بيتي وهي ما كان يختم به علماؤنا كتاباتهم : أي عبارة «والله اعلم». فهي منتهى التواضع العلمي. تواضع العالم الذي يعرف انه مهما بلغ من العلم قد يكون مخطئا، وقد يكون واقعا في الزلل، أو متحمسا من حيث لا يشعر لرأي من الآراء. فهل هذه نقمة أم نعمة ؟ شخصيا اعتبرها نعمة، حتى يكون كل إنسان إنسانا بأتم معنى الكلمة، له ذاتيته وسماته الشخصية، مختلفا عن غيره، ولولا هذا لكان كل الناس سواسية كأسنان المشط، نسخة واحدة بالمليارات.

ولكنّ الله سبحانه وتعالى أرادنا مختلفين، وهذا الاختلاف نعمة لأنّه هو الذي يحرك التاريخ، ولولاه لكان التاريخ قارا يعيد نفسه كما يقولون، ولكن هيهات.! كيف يعيد التاريخ نفسه ؟ في بُعْدِ الزمان ؟ والزمان متحرك..! إنَّ الفترة التي لفظت فيها آخر كلمة مختلفة تماما عن الفترة التي بدأت فيها هذه الكلمة... وهذا يعني انه من المستحيل ان يعيد التاريخ نفسه. لأن التاريخ تغيّر مستمر. بل أقول انه حركة وجودية، لا إعادة فيها ولا تكرار : انه خلق متواصل.

سبق ان حدثتنا عن العلاقة بين الطلبة التونسيين واساتذتهم الفرنسيين المقيمين في تونس، فاذا أمكن ان تستعيد لنا ملامح العلاقة التي كانت تربط الطلبة التونسيين باساتذتهم الفرنسيين في فرنسا من خلال تجربتك الذاتية ؟

تكويني الأساسي هو الاجازة في الآداب العربية التي كانت تتكون آنذاك من ثلاث شهادات في اللغة، والحضارة، والآداب العربية، وشهادة رابعة في الآداب الفرنسية واللاتينية، فقد كنّا مجبرين على اتقان اللغتين، العربية والفرنسية، وطبعا شيئا من اللاتينية.

ولكن ككل الطلبة في ذلك العصر ما كان المرء يقتصر على نوع واحد من الاختصاص، بل كانت الأبواب والمدارج مفتوحة، فنغتنم فرصة الاطلاع. هذا عندما يكون الطالب جديّا، وأغلب الطلبة جديون، ولكن منهم أيضا من حمل معه الى

فرنسا شهادة الباكالوريا وعاد بها دون أن يضيف اليها شيئا. وشخصيا درست في ميادين شتّى، فزيادة على العربية كنت شغوفا بمادة الفلسفة من جهة، والتاريخ الغربي من جهة أخرى، وحضرت بصفة تلقائية غير منتظمة دروسا فيهما، واستفدت من ذلك استفادة كبيرة...

انتقلت فيما بعد الى التخصص في التاريخ، وتم ذلك بعد شيء من التردد، مع أن الاجازة في العربية لا تخلو طبعا من التاريخ، وقد كان لفي بروفنسال (Lévi-Provençal) من أساتذة معهد الدراسات الاسلامية، ويشغل خطة مدير المعهد، وهو مستشرق لا يدرّس اللغة بل التاريخ : تاريخ اسبانيا بالخصوص، ودروسه تدور حول تاريخ الحضارة الاسلامية في الأندلس، وهي ميدان اختصاصه، وله فيه، تحريرا ونشرا وتحقيقا، مؤلفات عديدة.

كانت توجد إتجاهات أخرى تهتم بالمسائل اللغوية والطرق الحديثة في فهم اللغة، ويُعْنَى بهذا الاتجاه الأستاذ ريجيس بلاشير (Régis Blachère) وله مؤلفات في النحو العربي وفقه اللغة وفي الأدب وتاريخه وترجم القرآن، لأن له اهتمامات بالاسلاميات، ووضع كتابا عن محمد. وتعرفت على أستاذ آخر لم يكن يدرّس في معهد الدراسات الاسلامية بل في المدرسة العليا للدراسات التطبيقية، في هذه المدرسة كانوا يُدَرِّسون كل شيء، عدد الطلبة قليل، القاعات صغيرة، والأستاذ يشرف على عدد قليل من الطلبة، لا يتجاوز الاثني عشر طالبا، وكانت الدراسات متنوعة الى حد بعيد، فيمكنك أنْ تحضر دروسا في الديانة الهندوسية وأخرى في حضارات إفريقيا السوداء ودروسا في اللغات السامية والبونيقية، ويمكن أن تحضر دروسا في الاسلاميات ــ شخصيا تابعتها بانتظام ــ وكانت تلقى رواجا كبيرا لدى الطلبة، وسبب ذلك أن الأستاذ المحاضر لم يكن الا لويس ماسينيون (Louis Massignon) وهو أشهر من نار على علم، فقد كان شيخ العصر، ذكيّا، لامعا، يحضر دروسه أناس لا يعدّون أية شهائد.

ليست هناك شهائد في آخر السنة إلّا إذَا كانت هناك بعض الاطروحات التي يشرف عليها، وكان لا يشرف على الأطروحات، ويحضر دروسه أحيانا علماء في اختصاصات مختلفة وطلبة في مراحل مختلفة من دراساتهم. منهم من يُعدّ أطروحة

دكتورا الدولة ومنهم من ما زال في المراحل الأولى، وذلك لأن دروس الرجل مهمة وإشعاعه كبير.

أما أنا فقد حضرت دروسه لأنني أحببتها، خصوصا وانه كان يَعْتَنِي بالنواحي الاسلامية، وكان عندي ميل كبير الى الاسلاميات، وهو ينظر إليها نظرة تختلف تماما عن الطريقة التي أَلِفْتُهَا في بيئتي وحياتي بتونس عندما كنت شابا في مجتمعي الضَيِّق، وقد اكتشفت لدى ماسينيون، وكان رجلا ذكيا، لا يعادي الاسلام، ببليوغرافيا إسلامية هامة جدّا، أذْكُرُ أنّه من حين إلى حين عندما يتحدث مثلا عن الحلاّج، والتصوف، ولغة التصوف، محللا، يتوقف أحيانا ليقول : «إيَّاكم أنْ تعتقدوا أنّني مُسلمٌ»، لأنه من فرط تماثله مع المادة التي يُدرِّسُها، قد يذهب في وهم السامع أنَّ المتكلم مسلم، وهو في الحقيقة مسيحي صميم، متفتح جدّا، ومُلِمٌّ بجميع الأديان، بما في ذلك أديان الشرق ومذاهب الاسلام.

وكان الرجل في المرحلة الأولى من حياته مرّ بأطوار غريبة جدّا. لم يكن معتقدا أول أمره، وسلك سلوكا مريبا شيئا ما يشبه سلوك لورانس العرب (Lawrence d'Arabie) في الشرق، ثم اكتشف الاسلام والمسلمين، وأُعجب بالكرم الاسلامي إعجابا كبيرا، ورجع إلى الاعتقاد عن طريق الاسلام، فترك النفأتية، واكتشف المسيحية من جديد، وهذا ما دعاه إلى أن يكون مسيحيا، في فرقة مسيحية صغيرة ذات نزعة شرقية، بل كان من الذين يقيمون القُدَّاس في فرنسا على طريقة هذه الفرقة المسيحية الصغيرة التي كان معترفا بها من قبل الكنيسة الكاثوليكية، وقد وجد في التصوف ما يرضي شعوره ويغذّي إحْساسه الرُّوحي فتجاوب معه، خاصة التصوف الاسلامي، لأنَّ الأديان كلّها تلتقي في التصوف الى حدّ ما، فلنتذكر ابن عربي عندما يقول : ان قلبه يتسع للتوراة والانجيل والى كل الأديان، ودينه دين الحب. طبعا هناك من يتهم ابن عربي بأنه ليس في صميم الاتجاه الاسلامي، وانه منحرف شيئا ما، لكن هذا لا يهم، فلا شك ان ابن عربي كان مؤمنا راسخ الاعتقاد، وكتبه تشهد بذلك، وعقيدته كذلك، ولقد كان ماسينيون يعتقد أنّ الأديان المنزلة الثلاثة، اليهودية والمسيحية والاسلام، تلتقي كلّها في إرْث ابراهيم.

لقد كنت أشعر وأنا أستمع الى ماسينيون يتحدّث عن التيارات الفلسفية الحديثة، وعن الإسلام والتصوف، والأديان الأخرى، والسُّنّة والشيعة، والأديان القديمة الخ...

كنت أشعر أنّني أقرأ موسوعة، ولقد كان لدروسه موضوع عام يضبط أول السنة على معلقة، لكن الحقيقة أن دروسه لا تنضبط بموضوع، فالاستطرادات كانت على قدر من الكثرة بحيث يضيع الموضوع، ويفتح المحاضر آفاقا عميقة جدّا، فتنقدح الأفكار، وتلفت الانتباه الى كثير من الأمور.

عموما تأثرت بلفي بروفنسال، واتجاهه التاريخي، وطريقته المعتمدة على الصرامة والدقة والتثبت في النصوص والوثائق ونقدها، وتأثرت برجيس بلاشير ومنهجه اللغوي الصارم، وطريقته المتميزة في البحث التي تبلغ حد الافراط في الشك (hypercritique) — وتبعا لذلك كان من الناحية الدينية توقّفيا «لاادريا» (agnostique) — وتأثرت بماسينيون ذي الاتجاه الصوفي الروحاني، اضافة الى ما تعلّمته في دروس الفلسفة والتاريخ عموما.

◦ الدين في العائلة والدين في المعرفة

> تحدثت عن اختلاف بين الاسلام كما عشته في بيئتك وما فيه من طابع روحاني، والاسلام كما وجدته لدى ماسينيون. ثم الاسلام كما دَرَّسَهُ بلاشير... ألم يحدث كل ذلك نوعا من الصدمة في ضميرك الديني، خصوصا عند دراسة تدوين القرآن وقضايا الوحي وما يتصل بهما من اشكاليات..؟

الاسلام في عائلتي كان اسلاما سُنّيًا تقليديا مالكيا فحسب، طبعا كانت تثار بحضوري، وأنا صغير، مناقشات حول الاعتزال، والقضاء والقدر، لم أكن أفهم منها الا القليل، أو لا أفهم منها شيئا، ولكن في باريس، وقد اصبحت طالبا في عاصمة تعصف فيها كل رياح التيارات الفكرية، وجدت رجلا يتحدث عن الاسلام ككل، ولم يكن سنيا ولا شيعيا، سمعته وهو المسيحي يتحدث عن التصوف بدون أيّ تحيز. كنت «قادريا» فوجدت رجلا فتح امامي آفاق التصوف على مصراعيها، من السهروردي، الى ابن الفارض، الى المحاسبي، الى الحلاج — وهو شغله الشاغل — ويتحدث عنهم بلغة لم أكن اعرفها.

كان التصوف بالنسبة لي في بيتنا ممارسة، كان ذِكْرًا وأورادا، ولم يكن تفلسفا وبحثا عميقًا أكاديميا وتحليلا، وما وجدته عند ماسينيون هو هذا الطابع الفلسفي، وهذ التحليل الشمولي، وهذا التَّوسُّع، وهذه المقارنات بين شتّى التجارب الروحية والفلسفية وبين التّصوف الآسياوي والتصوف في المسيحية والاسلام.

فعندما يتحدث ماسينيون مثلا عن تيريز دي فيلا (Thérèse d'Avila) — راهبة و«صوفية» (Mystique) اسبانية شهيرة (1515 — 1582) — فأنا لم أكن أسمع في بيتنا بتيريز دي فيلا، وهذا ما جعلني أطالع، وأبحث في المكتبات. فالمهم في باريس ليس الدروس، بل المهم أن يدخل الطالب المكتبة صباحا ولا يخرج منها الا ليلا، سواء مكتبة السوربون، او مكتبة معهد الدراسات الشرقية، أو مكتبة سانت جونفيف (Sainte Geneviève).

ولكن هناك فرقًا كبيرًا بين ما كان ماسينيون يقدمه في دراسته للاسلام، لأنه كان معتقدا، وبين بلاشير الذي كان غير معتقد، غير انه وقد تحدثت معه مرات عديدة، لم يعرف نفسه بانه نفاتي (Athée) وإنَّما كما أشرت توقفيا «لا أدريا» (agnostique).

والتَّوَقُّفِي الذي يقف عند «لا أدري» هو إنسان لا يعتقد أنَّ الماورائيات من مدركات العقل، أي أنّها لا تخضع إلى المقاييس العقلية بحيث يمكن للانسان أن يتناولها بالمنهجية العقلانية لأنها لا تصمد أمام هذه المنهجية، وهذا الى حدّ ما صحيح، أقول الى حدّ ما، لأن الايمان، وان لم يكن عقلانيا صرفا، فهو لا ينافي العقل، فهو معقول (Raisonnable) وان لم يكن عقلانيا (Rationnel) أي انه لا يمكن ان يقام دليل قاطع مسلم به من طرف كل البشر على السواء في أي دين من الأديان، بالطرق التي نقيم بها هذا الدليل في الحسابيات أو الهندسة او الجبر، أي باقامة برهان ثابت نخرج منه بمسلمات «لا يشك فيها إثنان ولا يتناطح فيها عنزان» — كما يقال — فذلك مستحيل. إنّ القضايا الدينية ليست من نوع : اثنان واثنان يساوي أربعة. أو مجموع زوايا المثلث مائة وثمانون درجة، لكنها ليست أيضا أشياء لا عقلانية، فلا بدّ من إعمال العقل ليحصل الاقتناع، والاقتناع لا يحصل الا بالعقل، فكل دين اقتناع شخصيٌّ — اذا نفينا عنه التقليد والتكيّف — وجماعيٌّ، باعتبار الأمّة مجموعة من الناس يسيرون في نفس السبيل اقتناعا بنفس الاقتناعات، اقتناعات يؤدي اليها

إعْمَالُ العقل والتدبّر، لكن لا تفرض نفسها فرضا آليا عقلانيا وقهريا، فيبقى هكذا الايمان اختيارا فرديا وحرية، ولو كان الايمان مجرد عقلانية آلية وقهرية، من نوع عقلانية الحسابيات التي تفرض اضطرارا نتائجها، لاتنفي منه عامل الاختيار والحرية. والله قد أراد الانسان حرّا مخيّرا، ولا معنى لإيمان ما لم يكن حرية واختيارا. ولو كان الإيمان محض عقلانية آلية «لآمن من في الأرض كلهم جميعا» ايمان اكراه. والله لم يرد ذلك بصريح قوله : ﴿ولو شاء ربك لآمن من في الأرض كلهم جميعا، أفأنت تكره الناس حتى يكونوا مؤمنين﴾ (يونس 99/10) فاتّصاف الايمان بالعقلي من دون أن يكون عقلانيا آليا، ينفي عنه الاضطرار والقهر والاكراه، ويبقى الاقبال على الله، أو الصدود عنه، حرّا اختياريا، فالايمان مؤسس على العقل، ولا يقام عليه دليل عقلاني قاطع، تلك هي طبيعته وخصوصيته ﴿لا اكراه في الدين﴾ (البقرة 256/2).

ولقد كانت دراسات بلاشير مفيدة كل الافادة لأنه جعلني أولا أحاسب نفسي وأعيد النظر في معتقداتي، وهو أمر حسن لأنه يُعمِّقُ الاعتقاد فالاعتقاد ما لم يصطدم بغيره من المعتقدات يبقى مقنعا في حدّ ذاته، ولكنه يظل هشا لأنه لم يقارع بحجة المخالف، وهذا كان موجودا في الحضارة الاسلامية عن طريق علم الكلام والمتكلمين، وقد جعلت حلقاتهم الفكر الاسلامي يتقدم عبر المواجهة الفكرية، وقد وَجَدْتُ لدى بلاشير هذا الاتجاه الذي جعلني ألقي أسئلة مفيدة على نفسي، فعلمني النقد الذاتي، وعلمني الاطلاع على آراء الغير.

فدراساته في القرآن التي لخصها في مقدمته التي قدم بها ترجمته للقرآن مفيدة لأنها تلفت النظر الى مشاكل عديدة لا بد أن نهتم بها. وقد دفعني بلاشير الى الاطلاع على آراء اخرى، فعدت الى المعين، لان بلاشير لم يكتشف شيئا في هذا المجال، بل كان عالة على نولدكه (Theodore Nöldeke) — مستشرق ألماني، طبع كتابه سنة 1860 وأعيد طبعه مرارا — وكتابه «تاريخ القرآن» (Geschichte des Goran) منشور بالالمانية، وقد أعانتني زوجتي فيما بعد على قراءته. وأطروحته هي أن كل ذلك التراث القديم قد دخلته إضافات في عصور مختلفة تحتاج الى تثبّت واعادة نظر وتصفية.

لو تفضلت بوضع خاتمة لهذا الفصل، الذي خصصناه لمنابع ثقافتك الأولى خصوصا منها تلك التي حصلت لك من دراستك بفرنسا، بالحديث عن نشاط التونسيين السياسي هناك في تلك الفترة، وخصوصا دورك أنت في ذلك النشاط ؟

شخصيا لم أشارك قط بصفة نضالية في الحياة السياسية. لم أكن مثل مصطفى الفيلالي ولا أحمد بن صالح ــ وهذا الأخير كان في باريس في فترة من الفترات وكان ذكيا جدّا يهتم بالسياسة أكثر من اهتمامه بالدراسة ــ ولم أكن مثل محمد المصمودي، الذي كان هو الآخر يهتم أيضا بالسياسة أكثر من الدراسة... ولكنني واكبت هؤلاء مع أن مشاغلي كانت علمية صرفة جعلتني اهتم بالمجلات والكتب والدروس. ولكن ككل التونسيين، سواء كانوا مناضلين أم لا، فانهم جميعا يهتمون بالسياسة، وهذا هو المهم، اذ قد وجد اجماع بينهم على أنّ الصمود في وجه الاستعمار مقام مشترك، وبذلك فهم يشتركون في الوقوف صفا واحدا، لا فرق بين مناضل متحزب له بطاقة حزبية وبين تونسي غير مناضل، المهم هو أنه عندما تتم الدعوة الى اضراب، يشترك فيه الجميع، المتحزب وغير المتحزب.

وفيما يخصُّني فقد كنت في تلك الفترة مجرد مواكب للحياة السياسية ولم أشارك في الحياة النضالية، عكس بعض الأصدقاء الذين اصبحوا فيما بعد من الزعماء والقادة السياسيين ومنهم محمد مزالي ومحمد المصمودي ومصطفى الفيلالي والشاذلي القليبي وأحمد بن صالح الخ...

الفصل الثاني

تدقيقات

بعد ان أنهيت دراستك في الآداب العربية باشرت التدريس بالقسم العربي في الجامعة التونسية لمدة طويلة، ثم انتقلت الى قسم التاريخ... فكيف تم الانتقال من قسم الى قسم آخر ؟

دَرَسْتُ أوّلاً العربية لغة وآدابا وحضارة، والانتقال من الحضارة الى التاريخ أمر طبيعي، خاصة بعدما أنْهَيْتُ أُطروحتي في الامارة الأغلبية، وكان جلّ اطارات قسم التاريخ من المتعاونين الفرنسيين يدرّسون طبعا باللغة الفرنسية، وكان عدد التونسيين قليلا جدّا، وحتى التاريخ العربي والاسلامي كان يدرّسه الفرنسيون، بحيث كان القسم في حاجة الى تونسيين يجيدون التاريخ وكتبوا في التاريخ ويستطيعون أنْ يدرسوا التاريخ الاسلامي، فانتقلت بصفة طبيعية من قسم الى قسم بدون أدنى مشاكل أو صعوبات لأنّه كان هناك فراغ من حيث عدد الأساتذة.

كنت أدرّس التاريخ الاسلامي بالفرنسية، ثم وقع إرجاع المياه الى مجاريها الطبيعية فدرست التاريخ باللغة العربية، وأردْت، قبل التقاعد، أن يكون آخر درس لي عن «الحياة اليومية في العصر الوسيط» وكان ذلك قصدا لأن الحياة اليومية عند الشعوب أهَمُّ بكثير من تاريخ الحروب، والقاتل والمقتول، وبذلك أردت أن أُعين الطلبة، وأُعين نفسي، على اكتشاف حياة المسلمين اليومية في العصور الوسطى : كيف كانوا يعيشون في مدينتهم وقريتهم ؟ ماذا كانوا يأكلون ويشربون ؟ فضاء المدينة ؟ وكيف كانوا يقيسون الزمن ؟ كيف كانت الموت بالنسبة اليهم ؟ وما

هي الحياة ؟ ما هي المهن التي يشتغلونها ؟ أين كانوا يسكنون ؟ كيف كانت البيت عندهم ؟ الخ... وهذا آخر درس لي في التاريخ، أردت أن أخرج به من مأساة القاتل والمقتول، تلك المأساة التي لا تنتهي !!

هل كان تحولك من التاريخ المأساوي، تاريخ القاتل والمقتول — كما تسميه — الى التاريخ اليومي عن قناعة معينة أم أنَّ الأمر نتيجة تجربة شخصية، وباختصار ما هي العناصر التي جعلتك تنحو هذا المنحى ؟

أنا لم أتحول من تاريخ الى تاريخ، من تاريخ مأسوي... الى تاريخ وردي ! التاريخ كلّ — لا مأساوي ولا وردي — هو ملحمة الكون، إذ لكل شيء تاريخ، بما في ذلك الذروة التي بلغها هذا الكون في الانسان الذي اصبح، لا الكون يحمله، بل هو يحمل الكون عندما يستوعبه بفكره، ويعقلنه بعقله، فيكتب تاريخه، فاذا هذا التاريخ حركة، حركة تطور وخلق متواصل. وأنا كمؤرخ لم أكتب تاريخ الحوادث فقط، تاريخ القاتل والمقتول والمأساة الانسانية، بل أيضا وجهت اهتماماتي الى تاريخ الآراء والعقائد، والمعاملات الاقتصادية والبنكية، وتمازج الحضارات والثقافات، وغير ذلك مما يَتَّصِلُ بالبيئة التي يعيش فيها الانسان. لم يكن إذَنْ آخر درس أُلْقيته في الجامعة تحولا، وانما أردته تتويجا لحياة مهنية بدأتها كمعلم، وتابعتها كأستاذ تعليم ثانوي، وختمتها في الجامعة منتقلا من اللغة وآدابها، الى التاريخ وفضاءاته التي لا تزال تتسع يوما بعد يوم، فتاريخ الحياة اليومية فيه اللغة، والأدب، والحوادث، والحضارة، والاجتماع، والاقتصاد، وكل انشطة الانسان الذي يصنع التاريخ... والتاريخ يصنعه ! سنة الله في خلقه.

◦ الأمـة في مستوياتها المحلية والعربية والاسلامية :

في سياق الحديث عن التاريخ نلاحظ أن هناك مقولتين أساسيتين تتحدث الأولى عن تاريخ الاسلام وتتحدث المقولة الثانية عن تاريخ العالم العربي... فهل هناك تقاطع أو تطابق بين المقولتين ؟ أم ماذا هناك ؟؟

أنا لا أتحدث عن تاريخ عربي ولا حبشي، ولا عن تاريخ اسلامي وآخر بوذي، بمعنى الانحياز الى جنس أو دين، أحاول جهدي أن أنفلت من الانحياز. كُتِبَ التاريخ، وما زال يكتَب — يا للاسف ! — من زوايا منحازة، فينقلب الي مدرسة تُعلِّمُ الحقد والشعوبية أو الشوفينية (chauvinisme) فيصبح بَلِيةً على الانسان. بالنسبة إليّ عندما أكتب التاريخ انما اكتبُ تاريخ الانسان، تابذا التحيّز جهدي، وهذا ما فعلته في كتاباتي عن البربر، حتى عندما خرجوا عن الاسلام، كبربر برغواطة، وأنشؤوا لأنفسهم دولة، وثقافة، ودينا وقرآنا.

سؤالنا السابق هو من أجل التّمهيد لطرح المستويات الثلاث لمفهوم الأمة اذ نجد مثلا في تونس ان فكرة الأمة والقومية التونسية تبلورت خصوصا عند حسن حسني عبد الوهاب وهي فكرة منتشرة عندنا كثيرا ولها مُنظروها مثل البشير بن سلامة ومحمد مزالي... ثانيا هناك فكرة الأمة العربية والقومية العربية، ثالثا هناك فكرة بدأت تطرح بأكثر قوة وهي الأمة الاسلامية والقومية الاسلامية... فكيف ينظر محمد الطالبي لهذه القضية في مستوياتها المذكورة وفيما ينعكس عنها من مسائل ؟

هذه القضية من أهم القضايا التي نعيشها على مستوى الحضارة العربية الاسلامية التي ننتمي اليها، والسبب في ذلك هو عدم ضبط المفاهيم. ذاكرتنا — على ما اعتقد — مضطربة وفي ضمنها توجد تصورات ومفاهيم مهلهلة، والسبب في ذلك يرجع الى عدة تأثيرات وعدة عوامل ومن بينها العامل اللغوي.

ففي اللغات الغربية نجد كلمة (Nation) ونجد كلمة (Peuple) ونجد كلمة (Population) ونجد كلمة (Communauté) وكل هذه المفاهيم مضبوطة ودقيقة بصفة لا تقبل الشك ولا تجعل هذه المفاهيم تتشابك وتتداخل، فعندما يقول الغربي (Nation) فالمتصور مضبوط بكل دقة وليس مرادفا لكلمة (Communauté). نأخذ الآن اللغة العربية : كيف نعبّر عن مفهوم (Nation) ؟ بأية كلمة ؟ الأمة، القومية، الوطنية... الخ. ثلاث كلمات لمفهوم واحد، كلها لا تؤدي هذا المفهوم، وهذا تشويش واضطراب، ومعنى ذلك ليس لنا ما يقابل كلمة «nation» بدقة. عادة نقول

أمة، وعندما نريد ان نؤدي معنى (Nationalité) نقول قومية... والحقيقة هي أنّ الأمة ليس بمرادف (Nation) ولا القومية بمرادف (Nationalité) وهذا يؤدي حتما الى الالتباس في الخطاب عموما، وفي الخطاب السياسي على الخصوص.. فعندما تأتي كلمة «أمّة» في الخطاب السياسي ــ خطاب جمال عبد الناصر مثلا ــ ماذا تعني ؟؟ فالعربي البعثي يفهمها فهما، والاسلامي يفهمها فهما آخر، والوحدوي يفهمها فهما ثالثا... وهلم جرّا، وقل مثل ذلك في القومية، وهذا يؤدي الى الاضطراب الفكري، ويَحُولُ دون وضوح الرؤية والتحليل، وقد يكون عدم الوضوح مقصودا في الخطاب السياسي، لكن كل ذلك على حساب الدقة في تحليل اوضاعنا وفهمها. وبين التشويش الدّلالي (Sémantique) والتشويش الفكري علاقة جدلية، فهذا يعكس ذاك، والعكس بالعكس، والخطر واضح.

خذ كلمة «أمة» في معناها القرآني : ﴿ان هذه أمّتكم أُمّةً واحدةً، وأنا ربّكم فاعْبُدونِ﴾ (الانبياء 92/21)، وكذلك قوله : ﴿وإنَّ هذه أُمّتُكُم أمّة واحدةً، وأنا ربّكم فاتقونِ﴾ (المؤمنون 52/23). هذا تعريف الأمة القرآني ــ والأمة مفهوم قرآني أوّلا ــ فهي معرفة : بأنها «واحدة» لا تتجزأ. وبانها إلتفاف حول الربوبية. التفاف.عبادة، والتفاف تقوى. فاللحمة فيها ليست : لا عرقية، ولا قومية، ولا ثقافية، ولا حضارية، ولا اجتماعية، ولا وطنية، ولا سياسية، ولا جغرافية، ولا... ولا... انما هي إلْتِفَافٌ حول الله، إلتفاف عبادة وتقوى، لحمتها الصلاة المتواصلة آناء الليل واطراف النهار في حركة ركوع وسجود دائمة، وفي حلقات متراصة حول بهرة واحدة ترمز لوحدتها الروحية : الكعبة التي اقامها ابراهيم عليه السلام..

|| هناك استعمالات اخرى لكلمة أمة في القرآن، كان «إبراهيم أمة» ؟!

صحيح ! لكلمة «أمّة» مدلولات عديدة في القرآن، وقد تطلق على كل دابة وعلى الطير (الأنعام 38/6)، وقد كنت شرعت في كتابة مقال ــ لم يكتب له أن ينجز في النهاية ــ خاص بهذا المفهوم، إشتقاقا وتطوّرا في دلالاته، وهو مفهوم له جذر مشترك بين كل اللغات السامية. قد ورد في التنزيل : ﴿ان ابراهيم كان أمة، قانتا لله حنيفا، ولم يك من المشركين﴾ (النحل 120/16)، وجاء في التوراة : «قال الله

لابراهيم اذهب لنفسك، من ارضك، من مولدك، من دار أبيك، الى الأرض التي سنريك، اني جاعل منك أمة عظيمة، واني أبَارِكُكَ، وأرفع إسمك : فكن بركة» (سفر التكوين 1/12 ــ 2، باعتماد ترجمة اندري شوراكي André Chouraqui الفرنسية).
واضح ان الاشارة، في القرآن وفي التوراة، الى أمة التوحيد التي انحدرت من ابراهيم عليه السلام. وهذا هو مفهوم «ابراهيم كان امّة» أي كان منطلق أمّة قوامها عدم الاشراك بالله والقنوت، أي العبادة والتقوى. وقد جاء في التنزيل، خطابا لخاتم المرسلين عليه أفضل صلاة وتسليم : ﴿ثم أوْحينا إليك أنْ اتبع مِلَّة إبراهيم حنيفا، وما كان من المشركين﴾ (النحل 123/16)؛ وقوله : ﴿ملّة ابيكم ابراهيم، هو سمّاكم المسلمين من قبل، وفي هذا ليكون الرسول شهيدا عليكم وتكونوا شهداء على الناس﴾ (الحج 78/22). فالأمة، بالمفهوم القرآني، امتداد للأمة التي أسسها ابراهيم، «وفي هذا» حمّلنا الله مسؤولية الشهادة على الناس، أي التبليغ، كما كان الرسول شهيدا علينا.

بالنسبة لإبراهيم فالمقصود هو أنّه من صلب ابراهيم ستنحدر أمّة يربط بين أفرادها التوحيد والتقوى. فابراهيم رمز التوحيد، وهو الرابط بين الأديان السماوية الثلاثة، فاليهودية والنصرانية والاسلام، تلتقي كلها في ابراهيم. إبراهيم «كان أمّة» في حدّ ذاته لأنه مصدر انطلاق أمة، الرابط بين كامل افرادها هو توحيد الله وتقاه لا غير، وهذا يعني قوله كما سبق : ﴿ان هذه امتكم أمة واحدة وأنا ربكم فاعبدون﴾.

إذن هذه هي الأمة بالمعنى القرآني. معنى ذلك أنَّ الصيني الذي يعبد الله ويتقيه، والسويدي الذي يعبد الله ويتقيه، والأمريكي الذي يعبد الله ويتقيه، وكذلك الهندي والتونسي والجزائري والمصري، يمثلون كلهم أمّة واحدة. فهذه الأمة إذَنْ لا تعرف الحدود الجغرافية ولا الحدود الدموية، فهي كيان روحي صرف.

عند المستوى الروحي، هذه الأمة واحدة دون شكّ. ولو نزلنا الى المستوى الأرضي لوجدنا أن أفراد هذه الأمة الواحدة يتوزّعون الى شعوب عديدة ويتباعدون حسب أوضاع مختلفة ودول متعددة، وفي كثير من الأحيان نجدها عبر التاريخ متصارعة ومتناحرة، وليست واحدة البتة، حتى داخل ما يسمى بدولة الاسلام.

فبمجرّد وفاة الرسول بدأت الاختلافات في سقيفة بني ساعدة، ومع ذلك فهم، عندما يدخلون مسجد النبي، ويُصلُّونَ، فهم أمة واحدة في مستوى التوحيد والتقوى

والعبادة، مهما كانت الخلافات التي تفرّق بينهم. فالأمة إذَنْ، بالمعنى القرآني، كيان روحي صرف، لكنها، في المستوى الزمني، موزعة في دول وشعوب، وتفرق بين افرادها ومجموعاتها وفرقها مذاهب واتجاهات فكرية متعددة ومتناقضة الى حدّ النزاعات الدموية وتبادل التكفير. وهكذا فان كلمة «Nation» ليست بمرادف، بأي حال من الأحوال، لكلمة «أمة» بمفهومها القرآني، فأقرب مرادف لها في اللسانين الفرنسي والانجليزي : «Communauté».

لكن كيف نترجم كلمة «Nation» الى اللغة العربية ؟ هل بكلمة القوم ؟ كلاّ، لأن القوم في اللغة العربية مجموعة ضيقة جدّا، وكذلك عندما نستعمل كلمة أمة مقابل «Nation» لا نأمن التشويش والاضطراب والاشكال اللغوي، هذا الاشكال هو الذي جعل مفاهيمنا، في كثير من الأحيان، مضطربة، فنحن نستعمل أحيانا كلمات غير مضبوطة، لها معان متعددة. فقد نسمع كلمة ولا ندري بكل دقة ماذا يعني الناطق بها، وعندما يقول قائل «أمة» لا ندري هل يعني ذلك الكيان الروحي الذي تحدثنا عنه، ام المجموعة التونسية او غيرها ككيان سياسي «Nation». وقد يحتوي الكيان السياسي على أناس ينتمون الى أمم مختلفة بالمعنى الروحي، ويضمهم كيان واحد على الصعيد الزمني «Nation»، فالكيان المعبر عنه بكلمة «Nation» قد يضم في مساواة كاملة وبدون تمييز المُعْتَقِدَ وغير المُعْتَقِد، والمسيحي واليهودي والمسلم والبهائي وغير هؤلاء حسب الظروف والتوزيع الجغرافي والتمازج الاجتماعي.

هكذا نجد انفسنا في حاجة الى تعريف كلمة «أمة» بنعت يضبط المقصود منها، لنخرج من الالتباس، ونخرج بها اذاك حَتْمًا وبفعل الواقع، من محيطها القرآني، مهما بقي هذا المحيط، كبنية خلفية شعورية او غير شعورية، يهيمن بقدر يزيد ويقلّ على العقول، فنقوم، على وجه ما، بعملية «تزمين» كلمة أمة، وافراغها من محتواها الروحي القرآني، لنجعل منها مفهوما زمنيا علمانيا. فنحن نعلمن الأمة عندما نصفها «بالسورية» أو «اللبنانية»، اذ كلا من سوريا ولبنان يضمان، داخل كيان سياسي وجغرافي واحد، أمما مختلفة — اسلامية ومسيحية ويهودية وغيرها — بالمعنى الروحي البَدْئِي للكلمة. لكن عندما نقول «الامة السعودية» ؟ الى اي شيء يرمز النعت ؟ وهل هو ينجح في علمنة مفهوم الأمة ؟ وهل تقبل المملكة السعودية ان يعبّر عن اهلها بعبارة «الأمة» المحدودة بوصف ونعت ؟ لا سيما اذا ما فهم الغرض

منه ! بالرغم من النعت المُعَلْمِن ــ في حالات دون حالات ــ لمفهوم الأمة، تبقى هالة الابهام واسعة، وكثيرا ما تستغلّ عن قصد، وقد استغلت عمليا مرارا ــ ككلمة «جهاد» و«مجاهد» ــ لمآرب سياسية ملتوية. في هذا الصدد يبدو لنا أن خُطُبَ الرئيس المصري الراحل، جمال عبد الناصر، جديرة بفائق الاهتمام. وقد تعوّض الاضافة النعت للخروج من اللبس، عندما نقول مثلا : «منظمة الأمم المتحدة».

فالابهام والالتباس، بقصد وغير قصد، وعن شعور وغير شعور، كثيرا ما يعمّيان مفاهيمنا الأساسية، أي أدوات تحليلنا لواقعنا، فتصبح مغلوطة من الأساس. ان قضية اللغة، والدقة والانضباط في التعبير، من أعضل مشاكلنا، فنحن عموما اهل إطناب، والغرب يفضّل الهمس (under statement-litote). نحن نتجاوز ما نقصد، والغرب يبقى دائما دون ما يقصد. فلنتأمل حرب الخليج وما واكبها من خطب..! ان من أوكد واجبات علماء لغتنا معالجة قضية المفاهيم الرُّكنية، وذلك شرط أساسي لتنظيم بنيتنا الفكرية.

ويأتي مفهوم الأمة في مقدمة هذه المفاهيم، وما كتب فيه يبقى دون الغاية المنشودة، وقد سبق ان أشرنا الى ان الظروف لم تسمح بأن نسهم في توضيحه كما كنّا نريد. وخلاصة القول اننا في حاجة اكيدة لتوضيح مفاهيمنا، كي نوضح افكارنا، واذا وضّحنا افكارنا نكون بذلك قد وجدنا السبيل الى سلوك أكثر عقلانية، وهذا السلوك يختصر لنا الطريق نحو الحداثة والمعاصرة، حتى لا نبقى على هامش المعاصرة، أو في أحسن الحالات معاصرين للمعاصرة.

|| هذا جانب لغوي من المسألة، هل هناك جوانب اخرى ؟

طبعا هناك جوانب اخرى في المسألة. من بينها الجوانب الدينية. كيف استخدمت هذه المفاهيم في الماضي والحاضر ؟ كيف استغلت ؟ هناك ولا شك استعمالات متعددة...

|| هناك اشكال آخر اذ هناك من يستعمل مقولة شعب عربي واحد ؟

هذا صحيح، ونحن لا نخرج أبدا من الاشكال، والسبب في ذلك راجع الى فقدان الأدوات اللغوية، نحن نفتقد أدوات تحليلية، ولذلك اصبحنا لا نعرف ماذا نقول...

> القضية متشعبة جدّا، لكن غالبا ما طرحت من زاوية مذهبية سياسية، مثلا في فترة معينة من اختيارات تونس السياسية رغبت أو بالأحرى عملت بعض الأطراف التي لها نفوذ قويّ على أن تكون تونس معزولة ــ كما يقال ــ عن محيطها العربي الاسلامي، وهذا أدّى الى فكرة القومية التونسية، ثم ان هناك من يتحدث عن أمة عربية وشعب عربي واحد وله ايضا منطلقاته، وهناك الاسلامي الذي يرفض الخطابين معا ويؤكد على أنّ هذا الكيان (كيان الأمة العربية) لا يمكن ان يستقل لأنه موجود داخل اطار أكبر وأشمل يتجاوز كل الحدود الضيقة. ان المسألة شديدة التشعب كما هو واضح ؟!

لقد كتبت تاريخ افريقية عندما كانت امارة اغلبية، أي في القرن الثالث هجري / التاسع الميلادي، وافريقية كانت، في العصر الوسيط، تتجاوز حدودها حدود تونس اليوم، خاصة في الاتجاه الغربي، وكانت افريقية الاغلبية (184 ــ 296 هـ/800 909م) منضوية، روحيا، تحت لواء الخلافة العباسية، وكانت، سياسيا مستقلة بالفعل. ثم أصبحت بدورها مركز خلافة منافسة للخلافة العباسية، ذات اتجاه شيعي اسماعيلي. ثم انقلبت الى ولاية تابعة الى القاهرة أيام دولة صنهاجة. الخ... وذلك معناه أنّه من التاريخ القديم الى اليوم، مرورا بالعصر الذي نسميه بالوسيط، كانت لهذه المنطقة الجغرافية التي تحتلّ الجانب الشرقي من افريقيا الشمالية ــ أو «المغرب» كما نقول اليوم ــ حدود ثابتة نسبيا، تضيق تارة وتتّسع أخرى، لكن لا تتغير بصفة جوهرية، هل ذلك مجرد صدفة ؟ هذا هو السؤال... فالذين يتحدثون عن «قومية تونسية» لهم إذن في التاريخ ما يبرر موقفهم....

لكن تونس في تاريخها الطويل، لم تكن في أي فترة من فترات هذا التاريخ معزولة عن محيطها... ولم يكن هذا المحيط، من بداية الخليقة الى اليوم عربيا اسلاميا،

لقد كان هذا المحيط، طوال ما يزيد عن اربعة عشر قرنا خلت وثنيا بربريا، أو وثنيا فينيقيا، أو وثنيا رومانيا، أو يهوديا مسيحيا، قبل ان يصبح عربيا اسلاميا. لكن هذه الحضارات القديمة، التي قد اسهمت فيها تونس اسهاما واسعا، اصبحت اليوم غير ذات فاعلية في هويتنا وانتماءاتنا، لقد غادرت كليا ذاكرتنا الفردية والجماعية كعامل دافع لسلوكنا، واصبحت تاريخا ميتا، بالنسبة للاغلبية الساحقة من مواطنينا على الأقل.

بقي المحيط العربي الاسلامي، هذا المحيط يملأ اليوم وَحْدَهُ الذاكرة، ويلهب على الخصوص المخيلة، والمخيلة، اكثر من الذاكرة ــ خاصة عندما لا تكون منضبطة بالعلم ــ هي التي تحرّك الشعوب والجماعات العريضة، فالمخيّل الاسلامي، أو العربي، أو العربي الاسلامي هو محرّك تاريخنا اليوم، وهذا المحرك يسير بسرعات مختلفة، وفي اتجاهات متعددة، ويظهر ذلك جليا في الخطاب السياسي، خطاب القادة وزعماء الأحزاب. يظهر ذلك في خطاب البعث العلماني، كما يظهر في خطاب الاسلاميين. واذا ما أكدت على دور الرئيس المصري الراحل جمال عبد الناصر، الذي حمل حلم وطموحات الجماهير العريضة ــ عازفا على أوتار الأمة ــ فذلك لأنه قد طويت صفحته، ودخل التاريخ، وأنا مؤرخ.

والقضية تبقى ــ كما قلتم ــ متشعبة، سخرت لها صحف ومجلات ومجلدات، فليرجع إليها من يريد التفاصيل... كل حسب ما يدفعه من دوافع.

● العلم بين ضرورة الاخلاق وحتمية المعرفة :

> نطرح فرضية في بداية التعرض لاشكالية ضعف اهتمام العالم العربي بالعلوم وبالبحوث العلمية، وهي فرضية تقول ان من اسباب ذلك عدم وجود أناس يعملون في حقول البحوث العلمية بِجدٍّ وإخلاص وتجرّد ؟

كنت أقرأ كتابا لعبد السلام ــ الباكستاني المتحصل على جائزة نوبل للفيزياء سنة 1979 (Abdus Salam. Un Physicien. Entretien avec Jacques Vauthier, ed. Beauchesne, Paris 1990) ــ وفيه يقع استجوابه من طرف فيزيائي فرنسي، وأعطى

بعض الاحصائيات في ما يخص الباحثين، من بينها مثلا ان عدد الباحثين في اسرائيل يفوق عدد الباحثين في العالم الاسلامي بأكمله، كان هذا العدد سنة 1974 : (800، 34)، ومخطط اسرائيل يقضي ترفيعه الى (700، 86) سنة 1975، أي بنسبة 150 في المائة في سنة واحدة، بينما عدد الباحثين في كامل العالم الاسلامي لا يزيد عن 136، 45 (المصدر ص61)... فالعالم الثالث لا يعطي اهمية للبحث ولا للفكر، قد لا يملك الوقت الكافي (!) وهنا يطرح سؤال هام، في أي شيء يُصرَّفُ وقت العالم الثالث ؟؟ ويجيب عبد السلام في الكتاب المذكور (ص61) «هذا الوقت يصرف في الحرب» ويضيف : «بدون شك لا يبقى لهم اذن الا نزر قليل جدّا من الوقت يخصص للعلم».!!

من البديهي القول انه لا يوجد عالم ثالث واحد، بل هناك عوالم ثالثية متعددة، لأن العالم الثالث نفسه يتضمن عدة أصناف ورتب، فهناك فيه من لهم الامكانيات المادية، ويبذرونها، وهم يواصلون التبذير بثبات على نفس النسق حتى تنضب هذه الامكانيات، فيعودون كما بدؤوا رعاة... وصحراء الله واسعة !

وهناك في العالم الثالث من رزقوا العقل... وحرموا المال، فلا سبيل لهم للبحث الذي يحتاج الى باهض النفقات أحيانا، فَتَهْرُبُ عقولهم الى حيث يوجد المال، فيزيدون بذلك الغرب الثريّ ثروة على ثروة... ويمدون أكفّهم الى فتات المائدة و«كريم» الصدقات !

وهناك من العالم الثالث ما زاد فيه الاستعمار استفحالا... بعد استقلال، وهناك... وهناك..! هناك من يملك في الخارج ما يفوق دين بلده الخارجي، فكيف يفكّر في البحث العلمي، و﴿ما جعل الله لرجل من قلبين في جوفه﴾ (الأحزاب 33/4) صدق الله العظيم، وحَذِّرْ وأَنْذِرْ !

وأما أن يوحّد العرب، أو المسلمون جهودهم، لانشاء مراكز علمية جماعية تغذيها عقولهم عوض أن تهرب الى الخارج، ويرصدون فيها «فواضل» أموال بعضهم المرصودة بكثافة في البنوك الغربية، فهذا ما لا سبيل اليه ! فكل يعلم أن العرب إتَّفَقُوا على ألاَّ يتفقوا. وأما المسلمون، فاليوم يصحّ فيهم قوله تعالى : ﴿تحسبهم جميعا وقلوبهم شتّى﴾ (الحشر 59/14)، وصدق الله العظيم أيضا الذي : ﴿لا يغيّر ما بقوم حتّى يغيّروا ما بأنفسهم﴾ (الرعد 13/11).

كيف يأتي التغيير ؟ لا أراه الا عن طريق الشعوب عندما تبلغ النضج في بوتقة الألم. اي مستوى الإضطلاع بنفسها إضطلاع وعي وإنضباط. وتلك الساعة ﴿آتية لا ريب فيها﴾ (الحج 7/22)، وفيها يُفَرَّقُ الحق من الباطل. اني، مهما كان الوضع الآن، أرفض التشاؤم، اذ التشاؤم — أو القنوط — والايمان لا يلتقيان : ﴿ومن يقنط من رحمة ربه الا الظالمون﴾ (الحجر 56/15). لقد استُقلّت شعوبنا استقلالا أوّلا من الاستعمار الأجنبي الجليّ. بقي لها ان تستقل استقلالا ثانيا من الاستعمار الخفي. وعندها يحصل النضج، وتفتح ابواب البحث والعلم...

بعد هذه التوطئة المعبرة التي تفضلت بها عن واقع الفكر والبحث العلمي عند ما يسمى بالعالم الثالث، نريد أن نتوقف قليلا عند صفة العالم، متسائلين عمن يستحق في نظرك ان نطلق عليه صفة العالم، مع الاشارة الى أنّك ترفض ان تلقب بصفة عالم ؟؟

لا أعتبر نفسي عالما وأنا ارفض اصلا، وبصفة مبدئية، مقولة العالم، لأننا طلاّب معرفة. فهناك أناس يشتغلون في العلوم الانسانية، وأنا منهم، وبالامكان تسميتي مؤرخا محترفا، صناعتي هي التاريخ، فأحاول ان اجيد هذه الصناعة بقدر المستطاع ككل صانع، ولذلك ارفض كلمة عالم لأنها تؤدي الى عدم قبول التواضع، وهذا ما أرفضه..!!

عندما يشعر الانسان في وقت من الأوقات انه دخل طبقة العلماء يأخذه تيار الغرور والادعاء، وهذان ضد المعرفة لأنهما يقتلانها، ولهذا فالانسان يجب عليه ان يعتبر نفسه طالب علم اعتمادا على حديث الرسول : «اطلب العلم من المهد الى اللحد». وكلمة المهد كلمة بليغة جدّا، اعتبارا لأن الانسان في مرحلة المهد يتعلم أكبر رصيد من المعرفة وجمع المعلومات التي سيعيش عليها.

ولهذا على الانسان أن يعتبر نفسه دائما طالب علم، يحاول أن يجيد وأن يكون في المستوى. وعلى الانسان دائما أن يكون قابلا للنقاش وكأنه يتحسس في طلبه، أمّا للمعرفة أو لمزيد من النور، وذلك حتى يضع نفسه فيما يسميه القرآن : «بالطريق المستقيم». إنّ هذا المسار المستقيم، دائما وأبدًا في تعثر وتردد، وفي اكتشاف،

فما هو السرّ ؟ إنَّ السرّ يتمثل في أن السير نحو العلم هو جملة من حركات السقوط والارتفاع، حتى نستطيع ان نتقدم.

إنَّ كلِ تقدم إنَّما هو جملة من السقوط والارتفاع. وعلى ذلك فانه يستحيل عليّ أنْ أعتبر نفسي عالما، ويعسر عليّ أنْ أعتبر شخصا ما عالما على الاطلاق، ولو كان من أعلم العلماء مثل مالك وسحنون والرازي وابن الهيثم والشافعي وغيرهم... ان كل هؤلاء اعلام، فتحوا في المعرفة أبوابا وعبّدوا طرقا عديدة، لكن نعلم جميعا أنهم إرتكبوا أخطاء، ومن لا يخطيء !؟ كل إنسان هو عالم وجاهل في نفس الوقت، عالم بشيء وجاهل بأشياء، وجهله في كلّ الحالات يفوق علمه بكثير : الانسان ساع يسعى وراء العلم والحقيقة بلا هوادة ولا إنقطاع، هذا هو العلم : سير طويل.

لكنهم اجتهدوا.. أولئك الذين ذكرتهم..؟

نعم ! والاجتهاد شيء هام جدّا. اذ هو الطلب (quête) باستمرار، أو البحث بلا انقطاع، ولا ارتياح لما قد حصل. الاجتهاد طيِّبٌ بمفهومه الصحيح، لأنَّ كل إنسان مجتهد، أو ينبغي أن يكون مجتهدًا، فأنا لا أحصر الاجتهاد في شخص معيّن، أي لا أعطي للكلمة المعنى التقني الذي أُعْطِيَ لها في المسائل اللاهوتية أو الفقهية على الخصوص. طبعا هناك اختصاص في هذه الميادين، وأنا اعتبر أن الاختصاص لا بد منه، لكن كل انسان ينبغي ان يجتهد في الحياة، وأن يكون شعاره : ﴿وقل ربّ زدني علما﴾ (طه 114/20)... فلماذا يقتصر الاجتهاد على صنف معيّن من البشر ؟ لو كان كل منا مجتهدا في حياته، طبعا لكانت البشرية في خير كبير.

• قراءة التاريخ بين الماركسية والروحانية :

في حديثك أشرت الى إلغاء ورفض المذهبية، وهذا هام، لكنّك تعتبر انك قد استفدت من الماركسية، وهي تضع غائية للتاريخ فتنغلق وتصبح مذهبية...

الماركسية اليوم قد انتهى أمرها، ويمكن ان نأسف لذلك، لأنّها حلم من أحلام البشرية قد انهار، ولقد تأثرت بها عندما كانت في أوج عطائها، لأنها محاولة شاملة لعقلنة التاريخ، تنفي اعتبار التاريخ سردا للحوادث. وعندما غادرت تونس، بحكم البيئة التي عشت فيها ونوعية التعليم الذي تلقيته، لم يكن التاريخ بالنسبة لي غير سرد للحوادث، كنّا نتندر بما يرد على لسان بعض أساتذتنا : «فضربه، فقتله، فمات !». الماركسية، المقامة على المادية التاريخية كمتصور عام، وعلى المادية الجدلية كمنهجية متكاملة، فتحت آفاقا عريضة أمام البحث وعقلنة التاريخ، فاستهوتني فيمن استهوت، كردّ فعل على طرح للتاريخ يبلغ من السذاجة ما كان يجعلنا، كما قدّمت، نتندر به. لكن الماركسية، بفقدانها الحركية، والانفتاح، ورفضها للنقد، أي بتنكّرها للاجتهاد، ألّهت ماركس كعالم انتهى إليه العلم وعنده وقف، وانقلبت الى مذهبية جامدة والى دغمائية متحجرة، تفرض اطارا جاهزا على الواقع شاء ان يدخل فيه أو لم يشأ.

بخلاف الماركسية نلاحظ في كتاباتك الطابع الانسانوي، وهذه النقطة مرتبطة بمسألة اخرى، الا وهي الطابع الروحاني الذي يغطي كتابتك للتاريخ ونظرتك حوله، وهنا نتذكر مقالا لك صدر بمجلة عالم الفكر، المجلد الخامس، العدد الأول، الكويت 1974 بعنوان : (التاريخ ومشاكل اليوم والغد) ص11 — 46 ثم أعيد طبعه في (دراسات في تاريخ افريقية) منشورات الجامعة التونسية — تونس 1982، ص11 — 75... وهو مقال بدأته بآيات قرآنية، ومن خلال ما قرأناه بين السطور فهمنا وكأن نظرتك للتاريخ هي تبرير، او بالاصح تجسيد للتصور القرآني... اذن كيف نحدذ هذا التمازج بين العقيدة من جهة، وهي حاضرة بقوة في نصوصك، وبين الجانب الحرفي المستعمل في التاريخ، والذي يمكن أن تشترك فيه مع غير المؤمنين ؟

من الأشياء التي أرددها، وأقولها للمرة الألف، هي أنه من المستحيل على أي انسان ان يتحرر مما هو عليه، أي من بنيته الفكرية والعقلية، ومن مداركه التي

«أودعت فيه» بلغة الايمان، أو التي هي «موجودة فيه» اذا ما عبّرنا بلغة لا تريد ان تعتبر مسبقا أي اعتبار له صبغة مثالية او ماورائية.

ان الانسان يستحيل عليه أن يخرج، رغم الاجتهاد، من ذاته : فهو سجين لذاته. طبعا هذا يحدّ بصفة هامة من معنى الموضوعية... أنا لم أقرأ في حياتي أبدا لباحث لم يبتديء بأنه يتبع الطرق العلمية، وانه موضوعي، وانه يقول الحق، وذلك كله غرور، وقد يكون عدم نضج، أو قد يكون تبجحا... ومن مجموعة هؤلاء الناس الذين يدعون كلهم هذه الادعاءات من يختلفون الى حدّ التنافر والتضارب، فاذا ما كانوا متناقضين ومتباعدين بصفة لا تمكّن البتة من الربط بينهم، وكلّهم يدّعون العلم والحق، فأين العلم، وأين الموضوعية، واين الحقيقة ؟؟؟ إنّ الحقيقة تصبح إذَنْ حقائق لا تحدّ، وتصبح الموضوعية موضوعيات لا تنتهي، وادعاء العلم بحرًا بدون قرار.

إذَنْ هذا دليل قاطع على أنّ لكل باحث موضوعيته، وعلمه، وحقيقته، فينبغي ان نعترف، بكل تواضع، أنّ كل إنسان يبحث لا يستطيع ان يتجرد من «ذاته» ! فكل ما نقدم، انما هو مجهود «ذاتي»...

لكن هناك فرقًا بين المجهود الذاتي الواعي بحدوده، وتبعا لذلك المتواضع في إخلاص إعترافا بمحدودية موضوعيته، وبين الكتابة التي يحرّكها، في دون تواضع ولا اعترف بالمحدودية، اندفاع الهوى، في وعي أو بدون وعي، فهذه كتابة يمكن ان نعرّفها «بالهوائية» (subjective) وأنا أفضّل عبارة «هوائية» على عبارة «عندية» : فهي أهدف الى القصد وأبلغ.

فاذا ما كانت هذه الكتابة الهوائية عن قصد ووعي، أي عن انحياز الى مذهبية او مجموعة، بل حتى إلى زعيم، فهي تعني ذاك «الالتزام» الذي دار حوله في الخمسينات نقاش بحماس شديد وجدال عنيف بين منتصر ومقاوم... وأصبح اليوم ذكريات.

واذا ما كانت في دون وعي، فهي تحسب نفسها عين الموضوعية، وفي هذا المظهر تريد أن تظهر، ملحّة على موضوعيتها، منكرة لكل ما سواها، وغير معترفة بمحدودية ونسبية موضوعيتها، فتصبح هكذا تعصبا لا نقديا، وصَلَفًا، ولذلك دوافع خفية في اللاشعور يعود الفضل في الكشف عنها لسغموند فرويد الذي سبق ان أشرت الى تأثري به.

لاحظ السؤال ان العقيدة «حاضرة بقوة» في كتاباتي، نعم ! وأنا لا أنكر ذلك، بل أؤكّد عليه وأنَبِّهُ إلَيْه عند الاقتضاء. فأنا عندما أكتب لا أستطيع التَّجرُّدَ من ذاتي واعتقاداتي : وهل هناك من يسْتطيع ذلك ؟! إنّي لا أخفي «هَوَايَ» بأي حال من الأحوال، وكلّ ما في الأمر هو أني واع تمام الوعي بدوافعي الباطنية، وأُدِينُ بذلك لسغموند فرويد، وتبعا لذلك فأني أتَّهِمُ نفسي، وأسعى جهدي وبكل ما أُتيتُ من قوَّةِ نَقْدٍ، نحو الموضوعية، لكن مهما بذلت من جهد يبقى لا محالة المجهود الذي أقوم به مجهودا ذاتيا، غير أنّه مجهود واع بحدوده، غير مدّع العصمة... وخلاصة القول أنّني أُعْتَقِدُ أنّه إنْ كانت الموضوعية المحضة مستحيلة، لاتّحَادِ الواضع بالموضوع، والعارف بالمعروف، في كل الحالات، فان المجهود نحو الموضوعية، باخلاص، وبوعي بمحدوديتنا البشرية، ممكن، بل هو فرض عين على كلّ باحث جاد، وهذا ما يجنبنا هزيمة العقل والسقوط في السفسطة، وهذا ما حاولت أن أؤكد عليه بشكل خاص في كتابي بالاشتراك مع موريس بوكاي : «تأملات في القرآن» (Mohamed Talbi et Maurise Bucaille, Reflexions sur le Coran, ed. Seghers, Paris 1989, p69) وهكذا فأنا في كلّ ما اكتب : أعرض، ولا أفرض، ولا أدّعي العصمة.

ولا حاجة هنا ان أذكّر ان الاندفاع بلا مراقبة ولا محاسبة مع الهوى — بل ومع المصلحة الدنيئة — قد يبلغ حد التزوير الصارخ، فتزوير الوثائق معروف، وإتلاف بعضها أو كلّها غير مجهول، وذلك من قديم الزمان الى يوم الناس هذا، فالكتابات بدون اخلاص ولا اقتناع عديدة، توضع لمن يؤرخ لهم... وهم أحياء يُرْزَقُونَ ويَرْزِقُونَ على الخصوص ويحاسبون، وتبتغى مرضاتهم التي تدرّ النفع والجاه ويخشى غضبهم، فهذا ابن صاحب الصلاة على سبيل المثال، وأمثاله لا يحصرون عدّا في كل زمان ومكان، يكتب بكل بساطة وتلقائية، مشيرا الى صاحب نعمته الخليفة الموحدي ابي يعقوب يوسف (558 — 1163/580) : «وخصّني منهم بظهير كريم، بأُسْهَام ومواساة معها، أعانتني على الزمان الذميم... فحقّ على العبد تدوين سعد أيامه، وتعيين الزمان بنصر أعلامه وإمامته، فقد قال رسول الله، ﷺ : «جبلت القلوب على حبّ من أحسن اليها وبعض من أساء اليها» خلّد الله ملكه، وجعل الأرض، بما وعده، ملكه، فانه ألبس الدنيا جمالا، وجدد لأهلها بخلافته آمالا» (انظر ابن صاحب الصلاة (توفي حوالي 1204/600). «تاريخ المَنّ بالامامة على

المستضعفين، بان جعلهم أيمة وجعلهم الوارثين»، تحقيق عبد الهادي التازي، بيروت 1964، ص429 ـــ 430، ويظهر الانتماء بوضوح في عنوان الكتاب المقتبس من قوله تعالى : ﴿ونريد ان نمنّ على الذين استضعفوا في الأرض، ونجعلهم آئمة ونجعلهم الوارثين﴾ (القصص 5/28)، والآية تتعلق بقصة موسى عليه السلام مع فرعون... فهل ننتظر بعد هذا من ابن صاحب الصلاة شيئا يسيء الى سمعة من خصّه «باسهام ومواساة» ؟ وهل هذا تزوير ؟ ام هو التزام ؟ ام وفاء ؟؟.

|| كثيرا ما تتحدث عن الاجتهاد المخلص، فماذا تقصد بهذه العبارة ؟

الاجتهاد المخلص هو أن لا نسقط في الكتابة الهوائية، بدون إتّهام لميولنا، وبدون محاسبة وبدون بذل الجهد من أجل الموضوعية، وبدون اعتراف في نفس الوقت بحدودنا في اخلاص وتواضع، ذلك أنّ الانسياق مع الهوائية، بدون محاسبة صارمة، إنّمَا هو انهزام للفكر، وانهزام للاخلاص، وانهزام للعقيدة، مهما كانت هذه العقيدة : في الله، وبدون الله، أو ضد الله، فالكتابة الهوائية في صلف وبلا قيد خيانة للفكر، وخيانة للانسان، لأن الانسان، مهما يكن الأمر ومهما تعددت الحقائق، واختلفت السبل، يجد في لبّه وفي فكره وفي عقله ان الحقّ حقّ، وأن الحق موجود، قد يخطيء كل انسان في اقترابه من الحق، لكن كل انسان يؤمن بأن الحق موجود، وأنه طالب حَقٍّ، فالاخلاص هو هذا : هو طلب الحق بكل ما أوتينا من قوة، وبكل ما أوتينا من مدارك للتغلب على أهوائنا، وعلى الأهواء عامة، كي لا ننزلق في مزالق كثيرة ومتعددة، وكي نصمد في متابعة الصراط المستقيم كي نصل الى الحق، هذا الاجتهاد وهذا المجهود يمكن ان نطالب به كل انسان يحق له أن يُسَمَّى بالانسان، والانسان شيء عظيم جدّا : انه ذروة الخليقة في دفق الحياة، فكل انسان شاعر بمعنى الانسية والانسانية، وما يوجد فيه من مدارك وقوى تجعله قادرا على الارتفاع بفكره لادراك الكون، يشعر بانه يحمل الكون، وهموم الكون، أكثر مما يحمله الكون، فهو بعقله ليس مجرد محتوى مما تحتويه البسيطة، بل هو الذي يحتوي الكون ويعطيه معنى، أو يعطيه معناه : الانسان يحمل الكون بفكره، ويريد أن يفهم وجوده فيه.

هذا ما أحاول ان أفعل بكل ما يمليه الاخلاص، وقد أتناقض مع غيري، وقد

أتّفق، وقد أُصيب، وقد أخطيء، لكن ليس في إمكاني أكثر من الاجتهاد المخلص، إذَنْ تقول لي : كيف تكتب التاريخ ؟ إنّي أكتب التاريخ انطلاقا من صلب هذه المفاهيم، أحاول دائما وأبدًا أنْ لا أكون منغلقا، وان أقرأ لغيري، من يخالفني خاصة في الرأي، وبعد كل هذا، لا يبقى الا شيء واحد : هو ان أجتهد كي اقدم مادة اعتبرها صوابا، وإنْ لم تكن كذلك، فعلى الأقل فهي ما تصورته صوابا.

الاخلاص والتاريخ :

على مستوى الحقائق التاريخية لا يوجد أدنى اشكال، لكن الاشكال يكمن في اعادة بناء الاحداث التاريخية، وهنا نطرح التساؤل حول كيفية امتزاج عقيدتك، وأنت مخلص فيها، والجانب المهني الحرفي للتاريخ، وأنت أيضا مخلص لهذا التاريخ في نفس الوقت ؟

أنا لا أستطيع أن أتخلّص من عقيدتي لأنّها جُزْءٌ منّي، وهذا ما تحدثت عنه، لأن كل انسان يدرك ما يدرك إنطلاقا من تكوينه وعقيدته، لكن في نفس الوقت أحاول أن أتجاوز عقيدتي، آخذ بالاعتبار آراء وكتابات من هو على طرف نقيض منّي في مستوى الآراء والعقيدة والكتابات... لكن أن تقول لي أنتي أتجرد من نفسي، فهذا لا يستطيعهُ أحد. كل ما يستطيعُ الانسان فعله هو الاجتهاد، يحاول في فترة من فترات البحث ان يضع بين قوسين كل آرائه ومعتقداته ومذهبياته حتى يعرض الافكار على المحك، مِحَكّ الطرف المقابل ان شئت.

ذلك أنَّ التاريخ، ككل العلوم الانسانية وغيرها ــ لا أقول اللاإنسانية ــ تتوزعه مذهبيات ومدارس، وتخترقه خصومات عديدة وحادة أحيانا، كل مؤرخ محترف يتقن صناعته يعرف ذلك، وعندما يقرأ لهذا أو ذاك يعرف ان لما يقرأ خلفيات. لكن القاعدة التي لا يشذّ عنها أيُّ مؤرخ محترف جدّي هي أنَّ الوثيقة مقدسة والتأويل حرّ. وحرية التأويل، وما يتبعها من خصومات بين الأفراد والمدارس والمذهبيات ضريبة ضرورية لتقدم التاريخ. فالتاريخ لا يتجدد باكتشاف وثائق جديدة بقدر ما يتجدد بتجدد الأسئلة التي يلقيها المؤرخ على الوثيقة والتأويل الذي يتبع

ذلك. فبدون حرية وخصب التأويل ينقلب المؤرخ الى مسجلة أو الى حاك يحكي، وهذا ما حدث بالفعل لجلّ المؤرخين القدامى، أو على الطريقة القديمة، فهم اما رواة يروون، أو نقلة ينقلون بمقدار يزيد ويقلّ من الاستيعاب والأمانة، فمنهجيتهم منهجية المقصّ ووعاء الغراء، وأمانتهم تقاس بأمانة مقصّهم.

خذ مثلا الطبري، وهو غاية في الموضوعية، فماذا فعل ؟ لقد اختفى الطبري تماما، فهو يقول، بالنسبة لحدث واحد، رويت عن فلان، عن فلان، عن فلان، ويأتي فيما بعد بحديث يخالف الحديث الأول، ويجمع لك مجموعة من الروايات المختلفة المتناقضة التي تحمل أهواء وتيارات متعددة ومتناقضة، فأصبح جامعا، واصبح راويا.

وذلك فضل عظيم من الطبري لا يقدّر، لأنه احتفظ لنا، بالنسبة لعديد القضايا السخنة بآراء المنتصرين لها وخصومهم. طبعا إنَّ الطبري عبقري من عباقرة التاريخ، وأنا معجب به الى حد كبير، غير انه ليس ابن خلدون، انه كان مفسّرا ومحدّثا، فأسلوبه ومنهجيته في تاريخه هي منهجية أهل الحديث.

تحدثت عن الاجتهاد وتحديدا عن الاخلاص، لكن يبدو لنا ان هناك تداخلا بين الاجتهاد والاخلاص والموضوعية والالتزام، فكيف يمكن ان نفرّق بين الاخلاص كمقولة أساسية في قراءتك للتاريخ ومقولة الموضوعية والالتزام ؟

أولا ان الالتزام كلمة حق اريد بها باطل. كلمة حق لأن كل انسان ملتزم في حياته. لا يوجد انسان غير ملتزم. وعندما يكون الانسان ملتزما بقناعاته فحبذا، هذا هو الالتزام الطيب.

قد يكون الانسان ملتزما بقناعاته الى حدّ أنْ يُضَحِّي بجسده وأنْ يقبل الموت من أجل هذه القناعات، وهذه غاية الالتزام، وكمثال حديث لهذا النوع من الالتزام، أذكر كاتبا أختلف معه كامل الاختلاف، ولا أقبل آراءه لا جملة ولا تفصيلا، ومات مقتولا مشنوقا في السبعين من عمره، هذا الكاتب هو محمود محمد طه (محمود محمد طه كاتب ومصلح سوداني ضمّن افكاره الاصلاحية في مؤلفه : «الرسالة الثانية في الاسلام» وترجم كتابه الى الانجليزية صاحبه عبد الله أحمد النعيم المقيم بأمريكا تحت عنوان :

The Second Message of Islam ed, Syrouse University Press (U.S.A.), 1989

ومن أجل آرائه أُتّهِمَ بالرِّدَّةِ، وحوكم زمن النميري، ونفّذ فيه حكم الردة شنقا يوم الجمعة 18 جانفي 1985، وقد اشرت لذلك في مقالي :

Liberté religieuse et transmission de la foi; dans Islamochristiana N°12 (ROME 1986), p28

إنَّ محمد محمود طه التزم بآرائه وبقناعاته إلى حدّ الموت مبتسما، إنّه يُمَثِّل قمة الالتزام، ومات مبتسما، وقد كُتِبَ عنه مقال باللغة الانقليزية عنوانه : «محمود محمد طه : الابتسامة :

(M.B Hamid, Mahmoud Mahamed Taha, «The smile» dans Sudan Times, du Mardi 19 Janvier 1983, p.3)

فهذا هو الالتزام الحقيقي.

أما الالتزام الباطل فيعني أنّ نظاما ما فرض عليّ الالتزام، وأنا ألتزم به قصد النفع، أو لمجرّد التبعية، أو لما مُورِسَ عليّ من ضغوط، فذلك هو إلتزام التواطؤ، التزام الضلال والتَكيُّف الظرفي الذي ينقلب بانقلاب الظروف، فهذا إلتزام استقالة الفكر النقدي، وهو نوع من الالتزام ساد خلال الأربعينات والخمسينات وفي ذروة الحركة الشيوعية، ساد وطغى وأراد أن يفرض نفسه على كلّ الناس. ولهذا قلت ان الالتزام هي كلمة حق اريد بها باطل. فالشيوعي او الماركسي الذي تكون النظرية من صلب اعتقاده وقناعاته التي يكتب بها احترمه كل الاحترام. لكن التزام الملتزمين بما يمليه عليهم حزب أو نظام فهذا ما أرفضه، وهذا ما طغى على كل شيء بما في ذلك الأدب المُلتزم.

أما المسألة الثانية التي جاءت في السؤال بخصوص الاخلاص والموضوعية، أقول ما قلت من قبل : ان الموضوعية المطلقة هي دائما وأبدا مستحيلة، وذلك لأمر بسيط، وهو إمتزاج المُدْرَكِ بالمُدْرِكِ، هذا الامتزاج يجعل من الموضوعية المطلقة مسألة مستحيلة. لكن الاجتهاد من طرف المُدْرِك كي يصل الى المُدْرَك على الصورة الأقرب للحقيقة فهذا ممكن، وهذا هو الاخلاص، وهذا هو الاجتهاد، وهو ان يكون الانسان مصغيا الى آراء الغير، قابلا للأطراف الأخرى، دون أن يرميها إطلاقا بالضلال ودون إستقالة أيضا، وكل هذا يمليه الاخلاص، أي اضطلاع الانسان بإنسيّتِهِ في دون إنغلاق ولا تعصب.

هناك نقطة نعتبرها هامة ونحب أن نستفسر عنها، ألا وهي عَمَّ يبحث الأستاذ الطالبي في دراسته للتاريخ ؟ فمثلا عندما تقع دراسة علم الجغرافيا، فمن الممكن توظيفه في الحرب، لكن بالنسبة للتاريخ لماذا يصلح ؟ لماذا يصلح هذا الركام من الدراسات حوله ؟!!

أنا ارجو أوّلا الا يوظف علم الجغرافيا في الحرب، وانما في التنمية، ومعرفة الانسان لمحيطه. أما التاريخ فإنّه في كل الحالات لا خلاص منه، اذ أن لكل انسان ذاكرة، ومن قال ذاكرة قال تاريخا ! فأنا لا أتصور إنسانا بدون ذاكرة، والذاكرة هي التاريخ في اسفل السلّم. قد تكون هذه الذاكرة مقصورة على «أيام» القبيلة، وذلك في قوالب متعددة، عادة اسطورية وخرافية. تؤثث ذاكرة الفرد المنتمي الى قبيلة ما، بمجموعة من المفاهيم والمتصورات التي تُمَكِّنُهُ من أن ينسجم في القبيلة الى حدّ أنَّ الشخص الحقيقي والأسمى يصبح القبيلة، والفرد إنّما هو جزء من هذا الشخص الكلّي، أي القبيلة بأمجادها وأيامها. فالتاريخ هكذا عامل انسجام الفرد في الكلّ عن طريق الذاكرة تغذي فيه كل المقومات الذاتية التي تميزه عن غيره، وتعطيه ملامحه الخاصة به.

هل هذه الوظيفة ما زالت الى اليوم ؟

طبعا ! ونجدها عندما نرتقي في السلم الاجتماعي الى ما نسميه «Nation»، وأنا أُعَبِّر عنها باللغة العربية بـ«الأمة ـــ القومية». فهذه الأمة القومية لها جملة من الملامح صاغها التاريخ، واستوعبتها الذاكرة، وانصهرت في حدود جغرافية وطنية، وهذا ما يجعل كلّ مواطن يعتبر تلك الحدود مقدسة، ويدافع عنها ويضحي من أجلها... ذلك لأنّه قد اكتسب من خلال ذاكرة جماعية جملة من المفاهيم والمقدسات تجعل منه جزءا من أمة قومية أُفْرِغَتْ في وعاء جغرافي.

الظاهر ان مؤسسة المدرسة تضطلع بهذه الوظيفة عبر تدريس التاريخ ؟

هذا صحيح. نحن اليوم، من خلال تدريس التاريخ، نوكل للمدرسة مهمة صهر التلميذ في أمّته القومية، متأثرين في ذلك بأساليب تدريس التاريخ في الغرب في القرن التاسع عشر وأوائل هذا القرن، غير أنَّ الغرب أخذ يتخلص من الأساليب القديمة وما نشأ عنها من مشاكل. هل نجح في ذلك ؟ هذه قضية أخرى. إنّ بيننا وبين الغرب فارق قرن تقريبا.

فرنسا شهدت بمناسبة صعود الاشتراكيين الى الحكم والذكرى المائوية الثانية للثورة **Bicentenaire** مراجعة لتاريخ الثورة الفرنسية (ثورة 1789) في اتجاه أن روبيس بيار **Robespierre** لم يحترم حقوق الانسان ومعنى هذا ان الايديولوجيا التي يسير عليها الاشتراكيون حوّلوا بها أو قرأوا بها قراءة جديدة للتاريخ، بعد هذا هل لا توجد خشية ان التلميذ الذي ندرّسه في المدرسة التاريخ، ان يتحول التاريخ الذي نقدمه له الى أساطير تسعى كل أمة أن توجدها، مثلها مثل القبائل... فما هو موقفك كعالم وباحث من هذه الأشياء التي لا يمكن منعها في نهاية الأمر ؟

انني واع كل الوعي بهذه المسألة، بل أكثر من ذلك انني قلق، لأن التاريخ عندما يؤثر في الذاكرة بهذه الطريقة، نجعل من كل انسان ضمنيا عدوّا لمجموعة أخرى من بني الانسان، وهذه العداوة تبقى في اللاضمير مكبوتة وتنتظر المناسبات كي تظهر في مستوى الضمير وكي تنقلب الى عدوانية مسلحة، ودماء، وقاتل ومقتول، مثل الحرب العراقية ـــ الايرانية التي دامت ثماني سنوات، فما هي الشعارت التي رفعت في هذه الحرب ؟ نجدها خرجت من اللاضمير الى ضمير السلاح. كربلاء من ناحية، والقادسية من ناحية أخرى، وفي هذا السياق فانني أتّفِقُ مع ما قاله فاليري في عبارة قاسية (**Paul Valiry, Regard sur le mondę actuel, p63**) : «ان التاريخ هو أخطر منتوج انتجته كيمياء الفكر» اذ هو يسمّم العلاقات البشرية بما يخلقه من أوهام.

* كتابة التاريخ والتأثر بالقرآن :

ألا تظن أن ذلك نوعا من العدمية في التوجه، أي النفي الكامل لأهمية التاريخ ؟

لا بالعكس ! أنا تكلمت عن التاريخ، لأن التاريخ شيء عظيم جدّا في الحضارة، فهو أكثر علوم الانسان اكتمالا، وهو أخطر علوم الانسان على الانسان في نفس الوقت، وخاصة عندما نؤثر به في الذاكرة بطريقة تجعل الانسان يحمل في باطن ضميره، وفي ضميره، وفي إرْثِهِ الحضاري، وفي ذاكرته، مجموعة من الآراء تهيئه لينفجر في وقت من الأوقات انفجارا هدّاما بالنسبة للغير. خذ مثلا في تونس مسألة العروشية : فالعداوات التي توجد بين بعض العائلات عداوات عميقة وعميقة جدّا، أساسها تأثّر الذاكرة (ذاكرة الطفل) بتاريخ الأسرة، وهذا نجده في أصغر الخلايا الاجتماعية، الا وهي الأسرة، وكذلك في أكبر الخلايا الاجتماعية، ألا وهي الدول والمجموعات الكبرى للبشرية.

اذن ما العمل ؟

ما العمل ؟ هذا ما جعلني دائما وأبدا، عندما أكتب التاريخ، أجتهد كي أكون واعيا بهذه المخاطر، وعندما أكون واعيا بهذه المخاطر، فإنّي أكون أكثر قدرة على تجنبها، حتى لا أغذّي في قلب من سيقرؤني جوانب العدوانية والحقد، وحتى أتجنب أن يكون التاريخ محكمة أحكم فيها وأدين، وإنّما أحاول أن يكون التاريخ فهما شاملا لا ينحصر في مجموعتي البشرية التي أنا جزء منها، وأعتز بكونه جزءا منها، وسوف أعود وأبيّن لماذا اعتز بهذا الانتماء، لأن هناك اعتزازان : واحد عدواني وآخر انساني.

انني أحاول أن اكتب التاريخ لا إنطلاقا من المجموعة التي أنتمي اليها، سواء كانت العروبة أو الاسلام أو التونسة أو المغرب أو المشرق... الخ. بل أكتب التاريخ كإنسان يحاول أن يفهم الانسان، رغم أنّهُ قد سبقت الاشارة الى أنَّ هناك أشياء

في كتاباتي للتاريخ تبين بأني متأثر بانتمائي الى الاسلام، وتبعا لذلك بالقرآن... كيف لا وأنا، كما سبق ان أوضحت، لا أستطيع ــ ككل انسان ــ أن أتجرّد من ذاتي، فلو زعمت خلاف ذلك لكنت مُمَوِّهًا ومتناقضا مع تحليلاتي وقناعاتي. نعم قد تغذيت بالقرآن، وحفظت منه نصيبا في طفولتي، وأنا أتلوه كل يوم في صلواتي : كلام الله حضور، غير انه ما علّمتني، وما تعلمني صلواتي المتكررة خمس مرات في اليوم ــ أنا اختم كل صلاة بقولي، ملتفتا الى اليمين ثم الى اليسار : (السلام عليكم) ــ هكذا تعلمني صلاتي أن أقدم السلام لكل بني الانسان على يساري وعلى يميني، وهذا رمز عظيم، وعندما أكتب التاريخ، أكتبه متأثرا بهذه الروح التي استمدها من صلاتي. وهكذا اريد ان يكون التاريخ رسالة السلم والسلام عن طريق فهم الانسان. لا رسالة بحث عما يبرر العدوانية والاعتداء.

إن ما يلفت النظر في القرآن هو أنَّ الخطاب موجه للانسان عموما، بينما كان الخطاب في التوراة، وكذلك فيما بلغنا من روايات الانجيل، موجها الى بني اسرائيل. كَلَّفَ الله بني اسرائيل بنعمة منه فضّلهم بها ﴿على العالمين﴾ (الجاثية 16/45) بمهمة اضطلعوا بها زمنا، في وسط وثني، بحظوظ تزيد وتقل توفيقا، ثم مثلت رسالة محمد (ﷺ) خاتم النبيين تَحَوُّلاً جذريا في الخطاب الالاهي. لقد نشأ وعاش محمد في مجتمع وثني قبلي، وكان ينتمي الى قبيلة قريش، وكان محيطه يشهد نزاعات قبلية وحروبا لا تكاد تهدأ. ان الغريب في هذه الحالة هو أننا لا نجد في القرآن الا اشارة واحدة الى قريش، و﴿ايلافهم رحلة الشتاء والصيف﴾ (قريش 1/106)، ولا نجد ذكرا لغيرها من القبائل، بل ولا للعرب عموما، واذا ما ذَكَر «الاعراب» في سور التوبة والأحزاب والفتح، فلم يكن ذلك لتخصيصهم بالخطاب. إنَّ الخطاب القرآني موجه دائما اما للانسان كفرد مسؤول عن نفسه، ولا يزر وزره غيره (الانعام 164/6، الاسراء 15/17، فاطر 18/35، الزمر 7/39، النجم 38/53)، واما للناس عموما : ﴿وما ارسلناك الا كافة للناس بشيرا ونذيرا﴾ (سبأ 28/34).

هكذا فان الخطاب القرآني يمثل تحولا حاسما في حياة البشرية، ويفتح عهدا جديدا، من مجموعات مغلقة دمويا (القبائل) أو ثقافيا (الشعوب)، الى الانفتاح على وحدة الشعور بوحدة الانحدار «من ذكر وأنثى» أي من أسرة واحدة، يصفها الحديث

«بعيال الله»، الاختلافات والخصوصيات فيها عامل، لا تنافر، بل تحابّ وتعارف : ﴿يا أيها الناس انّا خلقناكم من ذكر وانثى، وجعلناكم شعوبا وقبائل لتعارفوا، إنّ أكرمكم عند الله أتقاكم، إنّ الله عليم خبير﴾ (الحجرات 13/49). إنّ القرآن سما بصفة غريبة، وغير منتظرة في المحيط الذي أنزل فيه، إلى ما لم نحققه الى اليوم : وحدة الانسانية. إنّ الرابط بين افراد القبيلة هو وهم الانحدار من دم واحد، بينما الرابط بين افراد الشعوب هو ثقافي أساسا، فمهما اختلفت الروابط التي تربط بين الناس، دموية كانت، حقيقة أو وهما، لا يَهُمُّ، أو ثقافية حضارية، فإنّ الله يطلب من الناس كافة أنْ يجعلوا من اختلافاتهم وخصوصياتهم التي ميّزهم بها عوامل تحابّ وتعارف وتنافس في التقوى، أي في الخير.

إذَنْ، عندما أكتب التاريخ، فأنا أكتبه متأثرا بالقرآن طبعا، أكتبه كتاريخ للانسان، ولا أستطيع غير ذلك، لأني، كما أكدت مرارا، لا أستطيع التجرّد من اعتقاداتي ومن شخصيتي التي نضجت في ظلّ القرآن.

كل ما استطيع، وكما قلت من قبل، هو أن أقرأ لغيري، أو أن اضع خلال هذه القراءة بين قوسين عقيدتي، لكن في النهاية أنا متأثر بالقرآن. وبصورة عامة عندما أكتب التاريخ أبحث عن تاريخ الانسان : كيف أصبح هذا الانسان انسان اليوم ؟ كيف كان يعيش في العصر الحجري ؟ أو ما قبل التاريخ، بما في ذلك مراحل ولادة الانسان الأولى، في تلك الفترة التي تبعد عنّا ملايين السنين في بعض الأحيان ؟ كيف نلمس هذا الانسان في تطوراته ؟ في ولادته العسيرة، والعسيرة جدّا، المضرّجة بالدماء وبالحقد وبالضغينة وبالطغيان ؟؟؟

كيف أصبح هذا الانسان معاصري الذي أتعامل معه اليوم ؟!! إنّ كل ما أطلب من التاريخ هو ان يعينني على اكتشاف مسيرة الانسان بكل ما جعل منه كائنا مبدعا عجيبا بفضل فكره، وبفضل اعتقاده الراسخ في وجود العدل والحق، وهو، وان حاد عن الحق، يعترف أن الحق حق، وأن العدل عدل، وأنّهما من المقدسات. فهذا الانسان الذي يجد سعادة فكره في طلب الحق، وطلب العدل، والبحث دائما وأبدًا عن الحق والعدل، واكتشاف الكون. هذا الانسان الذي يحمل الكون بفكره أكثر مما هو محمول من طرف الكون. هذا الانسان الذي له مجد عظيم، نجده مع ذلك،

في طابقه الأسفل، يغوص في وحل الأحقاد، والضغينة، والخسائس والدسائس ﴿لقد خلقنا الانسان في أحسن تقويم، ثم رددناه أسفل سافلين﴾ (التين 4/95 — 5)، ﴿ولقد خلقنا الانسان، ونعلم ما توسوس به نفسه﴾ (ق 16/50) فالانسان حقير جدّا، وهو عظيم جدّا. حقير جدّا عندما ننظر الى الوحل الذي تخبط فيه عبر التاريخ، وما زال يتخبط فيه، وهو مُحَيِّر جدّا عندما نفكر في «الانفجارة الأولى» التي نشأ منها الكون، هذا الكون الذي هو غايته اذا ما سلمنا بصحة «الافتراض الاناسي» (Le Principe authropique). فالانسان هو هذا الكائن الذي يريد ان يرى بعينيه تكوين الكون، وهو الذي، في نفس الوقت، يغمس رجليه في كل الرذائل الجنسية، والسرقات، والظلم والخديعة : فهو حقير جدّا، وعظيم جدّا... هذا الانسان هو الذي أحاول أن أفهمه من خلال تاريخه. فعندما تكون نظرتي الى التاريخ على هذا الشكل، يمكن أن أخرج بالتاريخ من أن يكون مدرسة لذكريات تنمّي الأحقاد وتبرر الظلم والعُدوَان والاعتداء، إلى مدرسة أخرى تحاول أن توفر للانسان آمال تجاوز كل هذه الرذائل كي يبلغ الانسان غايته الاساسية : كي يصبح الانسان انسانا. فالتاريخ هو ذلك الدفق الحياتي الذي نرى فيه الانسان يحاول، في مخاض عسير جدّا، ان يصبح حقيقة انسانا، وهذا هو التاريخ بالنسبة اليّ : انه هذه الحركة الدائمة نحو الأفضل.

ولقائل ان يقول : مالك وهذا، وأنت تونسي، تاريخك تاريخ تونس ؟ نعم أنا تونسي ! ولكنّني انسان ايضا، وتاريخي تاريخ الانسانية. أعتزّ بكوني تونسيًا. لكنّي لست عدوّا لغيري، ولا أفوق غيري، بل أنا وغيري سواء، لا أتنافس معه الا في الخير، الله يقول لي : ﴿إنَّ أكرمكم عند الله أتقاكم﴾ والحديث النبوي يدعم ذلك فأفضل ما أقَدِّمُهُ إذَنْ الى إخْوَانِي في هَذَا الوطن كتابة تاريخية تجعلهم يسهمو بتاريخهم، الذي هو جزء لا يتجزأ من تاريخ الانسان، بحجيرات (من حجر) تعبّ ذاك الطريق نحو نفي الاحقاد، ومركبات الشموخ التي تُغذِّيهَا الكِتَابَةُ التمجيدية أو الشعوبية (Chauvinisme) للتاريخ، وذلك كي نجعل من التاريخ «عِبَرًا» كما يقول مؤرخ تونس العظيم ابن خلدون، أو (تجارب الأمم) كما يقول مسكويه، تعين على الاتعاظ، والتوادد والتحابّ بين كامل افراد «عيال الله»، وقد ورد في حديث من ارسله الخالق ﴿رحمة للعالمين﴾ (الأنبياء 107/21) : «الناس كلهم عيال الله،

واقربكم الى الله انفعكم لعياله». وأنا كمؤرخ تونسي أسخّر اذن قلمي لنفع «عيال الله» وتلك هي فلسفة كتابتي للتاريخ. أكتب كفرد من افراد «عيال الله» شاءت حكمة الخالق أن تضعه في إحْدَاثِيَاتِ الزمان والمكان في هذه الرقعة الطيّبة التي تحمل اليوم اسم تونس من أرض الله، بعدما حملت اسماء عديدة اخرى. وكلّ ارض الله طيّبة.

> هناك قراءتان أو رأيان في التاريخ، القراءة الانسانية الشمولية الروحانية والتي لا شك انها تعبر عن جوهر الانسان وعمقه وتاريخية الانسان (أو تاريخانية الانسان في استعمال عبد الله العروي)، وهناك قراءة ثانية تقول بأن التاريخ يقوم على منطق الخصوصية، أي اعتبار المستويات والأبعاد اللصيقة بالانسان وبالظواهر ؟

هذا صحيح، إنّي عندما أراك أعرفك، لأن لك خصوصياتك المميّزة، ولكن في نفس الوقت أنت إنسان لك سمات الانسان، وكل مؤرخ هو بدون شكّ يبحث عن الخصوصيات، ولكن هذا لا يمنع من أن نضع كل هذه الخصوصيات في نطاقها الأوسع، فهناك دائما وأبدا حركات ذهاب واياب داخل التاريخ، بين الخاص والعام، بين الماضي والحاضر، فلا يجب ان نعتقد أنّ المؤرخ الذي يعتني بتاريخ العهد الحجري، يعتني به من دون أن يقفز قفزات، مرات عديدة، الى حاضر اليوم حتى يُمَكّنُهُ ذلك من فهم الماضي، وهذا الذهاب والاياب شيء ضروري لأن الخصوصيّات لا تتضح، وتُحَلّل، وتُفْهم وتُدْرَكُ إلاّ عن طريق المقارنات في إحْدَاثِيَاتِ الزمان والمكان.

ولذلك فنحن نمضي الساعات الطويلة، بل السنوات، ونحن نحقق وندقق كي نضبط ظاهرة ضيقة جدّا من ظواهر التاريخ أو حياة شخص. المؤرخ ينظر الى الانسان كفرد ذي خصوصيات مميّزة، يتحرّك في إحداثيات الزمان والمكان في خلايا اجتماعية متميّزة ايضا ومتغيّرة، تضيق وتتسع، وتتفاعل مع غيرها، فيبحث عن المميزات والخصوصيات. كما ينظر أيضا الى الانسان كخليّة من خلايا جسد جملي، هو جسد البشرية، وهذا لا يمنع ذاك، بل هناك تكامل بين المقاربتين. خذ

مثلا عالم الحياوة (biologie) : هنالك من يدرس الخليّة وخصوصياتها، وآخر لا يعتني الا بنواة الخلية، بل يُقْصِرُ على المَورّثات (gènes)، غوصا في اختصاص وخصوصيات أدق فأدق، لكن كل هذا لا ينسيه الانسان ككل. فعمل المؤرخ يشبه تماما عمل المختص في الحياوة، ذلك أنّه عندما يكتب في أدق الدقائق التاريخية لحدث معيّن لا ينسى أبدا أنّ ذلك الحدث هو من جسد كلّي وهو الانسان...

هل نستطيع ان نفهم من كلامك ان التاريخ هو بالنسبة اليك يصلح لتعمير الذاكرة واكتشاف سموّ الانسان ؟

طبعا ان التاريخ هو علم من علوم الانسان، بل أعتقد انه أشمل علوم الانسان، وشئنا أم كرهنا فهو الذي يؤثث الذاكرة، ويلهب الخيال، وهو الذي نكتشف من خلاله سير الانسان، عبر متاعب عديدة، نحو اكتمال انسانيته : فهو اذن سمو وخلق متواصل.



البَابُ الثّاني

الإسْلام وَالأسئلة الصّعبَة

الفصل الأول

القرآن ومقتضيات العصر

* التعددية والنص القرآني :

العديد من المستشرقين كتبوا حول سيرة الرسول لما لثرائها من أهمية، فهل يفكر الأستاذ الطالبي في كتابة سيرة الرسول برؤيته الخاصة ؟

أنا لست مستشرقا، وكتابات المستشرقين عن حياة الرسول لا أريد أن أدخل هنا في تفاصيلها، وأحيل على كتابي مع موريس بوكاي (Maurice Bucaille) «تأملات في القرآن» (Reflexion sur le Coran). إنّ كتابات المستشرقين عن الرسول تنطلق كلها من أنّه ليس برسول. وحبرهم، من هذا المنطلق، يبلغ أحيانا حدّا كبيرا من السواد. نحن نحترم موسى وعيسى وكل الأنبياء عليهم السلام. وغيرنا منهم من يكيل الثلب لمحمد (ﷺ) كيلا جمّا. بل هناك من ينكر حتّى وجوده ! ومن آخر ما صدر في هذا الصدد مؤلف الأخ بروني بوني ـــ أيمار، بعنوان : (القرآن، ترجمة وتعليق نسقي) :

(Frère Bruno Bonnet-Eymard) , Le Coran- Traduction et Commentaire Systématique Saint-Parres-lès Vandes (France) 1988 et 1990

وقد بلغت به مجلة (دراسات اسلامية مسيحية) (Islamochristiana) ـــ وهي مجلة حوار ! ـــ في عددها 15 ص262 ـــ 263 (رومة 1989) ذروة التمجيد. ومن

الضروري الاطلاع على هذه الكتابات الاستشراقية عن حياة محمد (ﷺ)، التي أقلّ ما يقال فيها انها لا ترضي المسلم الذي يتركها لأصحابها، وذلك أضعف الايمان.

أما أنا فاني لا أفكر في كتابة «السيرة». إن شواغلي في اتجاه آخر، كل ما في الأمر هو أني كتبت فصلين ــ الأول صدر بملجة «الهداية» (عدد افريل 1975، ص20 ــ 26) واعيد طبعه في «دراسات في تاريخ افريقية» (ص75 ــ 89) بعنوان : «محمد بَانِي أمة» ــ والثاني صدر بمجلة «ضمير وحرية» (conscience et liberté) عدد 40 ص84 ــ 95 (بارن 1990) وعنوانه مقتبس من الحديث : «محمد ــ أنا رحمة مهداة» (Mohamed - je suis un don de misericorde).

ما أشتغل به الآن هو مؤلف سيصدر في سلسلة «موافقات» عن الدار التونسية للنشر بعنوان : «من قضايا المعاصرة» يعالج على الخصوص قضية الحرّية الدينية وقضية المرأة، وفيه، بطلب من بعض الأصدقاء، بعض المترجمات مما كتبته باللغة الفرنسية.

والعمل الثاني الذي اشتغل به الآن والذي يجنّد جانبا هاما من جوانب تفكيري، سيحمل عنوان : «الاسلام في عالم التعدّدية». وهو يعالج قضية اعتبرها مصيرية بالنسبة الى الانسان المسلم الذي لا يعرف ماذا يخبيء له المستقبل، ولا يوجد أي مؤرخ أو باحث يستطيع ان يقول له ما الذي سيقع في المستقبل في خضم هذه الانفجارات التي يعيشها... اعتقد ان هناك شيئا أساسيا بالنسبة إلينا كأمة بالمفهوم القرآني، أي كأمة اسلامية، الا وهو تفكيك جملة من المتصورات. خذ مثلا قضية التعددية وما يتبعها من تحولات هيكلة الفكر والمجتمع. هذه قضية كانت مرفوضة من قبل، وما زال هناك من يرفضها. لكن التعددية اصبحت اليوم شيئا يفرضه الواقع. الاسلام يواجه اليوم تحدّي التعدّدية، وهي مرتبطة بقضية الشريعة والعلمانية، فكيف سيتعامل معها ؟ ذلك هو السؤال...

ولكن كيف نستطيع أن نُدْمِجَ مسألة التعددية في النص الاسلامي ؟

من طبيعة الانسان أن يسير في مسالك ومتاهات متعددة، إنّ الانسان تعددي

بالطبع، لقد تعددت الاتجاهات في صلب الأمة منذ فجر الاسلام، الأمة كما سبق أنْ أكدنا واحدة في مستوى العبادة والتُّقَى، تعددية في مستوى الاتجاهات الفكرية والأنماط الاجتماعية. لقد انقسمت الأمة الى فرق عديدة أُفْرِدَتْ لها عدّة مؤلفات، وهي فرق بلغ في صلبها الاختلاف ـــ او التعددية ـــ الى حدّ تكفير بعضها البعض واستحلال الدماء. فالتعددية، إنْ أخذت اليوم شكلا جديدا، ليست جديدة إذَنْ في جوهرها. إنَّ تأويلات النص القرآني مثلا ـــ وهو النص الذي تلتقي فيه الأمة ـــ قد تبلغ حدّ التناقض الصارخ بين مختلف الاتجاهات الفكرية الاسلامية. بل نجد من يقول، مثل الداعي ابي الخير الشيعي الأندلسي : «القرآن، النصف الأول، فلا بأس به، وأما الثاني، فخرافات لو شئت لقلت قرآنا خيرا منه» (انظر في ذلك فرحات الدشراوي، مسألة الزنديق ابي الخير لعنه الله، في «حوليات الجامعة التونسية» العدد 1 (1964) ص 62).

الانسان هكذا بطبيعته. الانسان فكر حرّ الى حدّ الدخول في أعمق المتاهات، والثورة والنشور... باسم حرية الانسان ! الله أراد الانسان حرّا ومختارا، فأعطاه هذه الملكة، فحيثما كان الانسان كان هكذا، شرقا وغربا، ماضيا وحاضرا... وهل مستقبلا !؟ فالتناقض اذن أمر طبيعي، وعلم النفس وعلم ما تحت النفس كما يقولون اليوم، أو علم ما فوق النفس (Metapsychologie)، كل ذلك يعيننا على ادراك الانسان وأغواره وأعماقه ودوافعه التي تجعله يسلك مسالك عديدة ومتشعبة.

ولكن نحن نعيش في مجتمع عربي اسلامي ومنطلقاتنا التراثية هي اسلامية، ونرى الان بعض القضايا عندما تثار يحتكم كل واحد منّا الى اسلامه، أما للاثبات أو النفي...!

مثلما يحتكم الماركسي الى الماركسية، وكل ذي مذهب الى مذهبيته، مع ما لا يحصى من الاختلافات. كل له ماركسيته، وكل له تأويله لمذهبه، الاختلاف طبيعي...

لكننا لسنا في مجتمع ماركسي !

نعم، لكن لا بد من تَبَيُّنِ طبيعة الانسان، وطبيعة الانسان واحدة، ماركسيًا نُفَاتِيًّا كان أو مسلما. فليس مهمّا أين يعيش الانسان ؟ وفي أي محيط ؟ طبيعة الانسان تفرض عليه ان يختلف مع الآخر، بل الاختلاف لا يوجد بين الافراد والجماعات فقط، نجده ايضا في صلب الكائن الواحد الذي تتقاذفه أهواء متعاكسة. فاذا ما نظرنا الى الانسان في أعماقه، وجدناه في مواجهة متواصلة مع اهوائه المتناقضة. فكل إنسان مجموعة أُناس في نفس الوقت يتعايشون داخل جلد واحد، وعلم النفس يكشف ذلك الصراع الذي يصل بالانسان الى حدّ المرض النفسي، الى حدّ الانشطار او الى حدّ الانفصام.

ولنعتبر بأصغر خليّة في البشرية : العائلة، هل هناك عائلة بدون توترات بين الزوج وزوجته، والأبناء فيما بينهم ؟ ونفس الشيء في العشيرة، والقبيلة، وفي الدولة ! الانسان من طبيعة أن يكون مبنيا على هذه المواجهة، وعلى هذا الصراع وعلى هذا الخلاف، فتلك سُنّة الله وقانون من قوانين الانسان، بل نجدُ ذلك حتى في الحيوان، أنظر الى العشائر الحيوانية، تجدها هي أيضا مقامة على هذه التوترات، وعلى هذه الصراعات، لا ندري ما يدور في أدمغة هذه الحيوانات، لكننا نلاحظ أنّ هناك توترا وصراعا من خلال تصرفاتها. كل حيوان، بدون استثناء، بما في ذلك الحيوان الانساني، يعيش حياة مبنية على التوتر والصراع، والحمد لله الذي هدى «داروين» وعلماء الحيوان الى اكتشاف ذلك.

وإنّ كل ما تقدم يجعلني أعتقد ان التّوتر والعدوانية هما من الصفات الاساسية في الحياة، وقد قرأت في جريدة «لوموند» في أحد أعدادها مقالا يتحدث عن اكتشاف غريب ألا وهو أن الاشجار أيضا تخاطب بعضها البعض، فعندما تتعرض شجرة الى اعتداء حيوان عليها، تعلم الأشجار الأُخرى بهذا الاعتداء حتى تفرز المواد الصالحة لحمايتها، ذلك أمر غريب جدّا، وفيه دلالة على التفاعل العدواني، طردا وعكسا، متأصلا في صلب الوجود،

*** تأويل النص الديني:**

وها إنّي أرى أن السؤال السابق يريد الرجوع بنا الى النص وقد ابتعدنا عنه وجاء

فيه : «يحتكم كل منا الى اسلامه» أي الى قراءته للنص. وهنا أسجّل أنّ كل قراءة فكر يتعامل مع نصّ، فالنص واحد والأفكار متعددة، وهكذا لا مفرّ من تعدد القراءات بتعدد الأفكار، وذلك في كلّ ميادين القراءات سواء كانت النّصوص دينية، أو أدبية، أو تاريخية، أو فلسفية، وهلم جرّا... ونعود هكذا الى قضية الاختلاف، وحق الاختلاف وما يتبع ذلك من توتر يثير العدوانية الكامنة في النفوس، فتنفجر في شكل اعتداءات فردية أو جماعية كما شهدنا ذلك قديما عبر التاريخ، ولا فائدة في التذكير بما جرى حديثا جدّا في بلدنا. فكل الفرق القديمة، وسيول الحبر والدماء التي سالت من أقلامها وسيوفها، وكلّ الحركات الحديثة من وهابية — وقد شقت طريقها الى الحكم بالسيف في السعودية — وسلفية وتمامية، واسلامية متطرفة، وغير متطرفة، واصلاحية، بل وعلمانية أيضا، انما هي قراءات مختلفة للنص الواحد قرآنا أو سنة، قراءات تختلف بإختلاف المنهجيات، والتأثيرات، والتحليلات، والتصورات والثقافات، والمقاصد والغايات. ومن هذه القراءات — وهذا ما ينبغي ان ندينه بشدّة — ما يبرّرُ العدوانية المتجذرة في صلب الوجود، كما سبق ان بيّنا، ويكسبها الشرعية الدينية رفضا للتعددية وحق الغير في المخالفة. ما الحلّ؟

إن الحل، كما أكدنا على ذلك في عديد كتاباتنا، يكمن في تجاوز التسامح — أي القدر الأدنى من السماحة التي تسمح بالمعاشرة السليمة في البيت الواحد — الى أكثر من التسامح : الى الاحترام المتبادل المقام على حق الغير في المخالفة والاختلاف انطلاقا من قناعاته وانسجاما معها، وذلك أنّه إن كان التسامح سماحة وسخاء وجودا منّي فان الاحترام حق لزوم، يلزمني قانونا وحق غيري في ذلك هو عين حقي، لأنه يمكن ان يكون مكاني وأن أكون مكانه، ومعنى ذلك عمليا هو أنه لابد أن نُوفِّرَ فضاءً ثقافيا يرفض العنف الجسدي والارهاب الفكري ويسمح بتطوير قراءة النص — وهو ما اصطلح عليه في لغة الفقهاء بالاجتهاد — قراءة مواكبة بلا انقطاع لتطوّر المجتمع والحياة عموما.

في هذا — وما دمنا في المستوى النظري — لا يكاد اليوم يختلف اثنان. لكن المتاعب تبدأ عندما نترك المستوى النظري، عندها — وكما جاء في السؤال — يحتكم كل منّا الى اسلامه ! أي الى قناعاته وتصوراته... مرة أخرى ما الحل ؟ ان الكليانية (Le totalitarisme) حلّ يقابلها في الطرف المقابل الحرية الفوضية، وما

بينهما وسط ليس من اليسير ضبطه، وكل سياسة، بأنبل معنى الكلمة بحث عن هذا الوسط الذي يضمن للمجتمع القدر الأدنى من الوئام في كنف الحرية التي يضمنها ويحددها ويحدّها القانون المتواضع عليه، ويجنّبه غلّ الكليانية وشرعة السمك التي تَتّبعُ الفوضى.

أمّة الوسط حاولت ان تجد الحل في الاجماع، وهو في جوهره توسّط يأخذ بعين الاعتبار المقام المشترك بين كل أو جُل المجتهدين المؤهلين لذلك والعاملين من أجل ايجاد الحلول لقضايا المجتمع الذي يعيشون فيه وينصتون باستمرار لمتطلباته. وقد عمل الاجماع بصفة مرضية، وجنّب أمة الوسط فوضى احتكام كل فرد من أفرادها الى اسلامه، وذلك ما دام الاجماع حيّا وممثّلا بحق لمقام مشترك منبثق من تعددية فكرية قد تبلغ احيانا حدّ المواجهة. فالاسلام ليس له «كرسي رسولي» معصوم، كما هو الشأن بالنسبة للمسيحية الكثوليكية، والأزمة اليوم هي أزمة اجتهاد وإجماع، تظهر خاصة في مستوى الشريعة ونظام الحكم. وما دامت الأزمة قائمة، حتما «يحتكم كلّ منا الى اسلامه»، وهناك من أمّروا عليهم أمراء، بل كوّنوا عصابات ارهابية !

نحن نعيش إذَنْ ازمة حقيقية تتشابك فيها خيوط الفوضوية والكليانية. ذلك أنّ كل إجماع قد يتحوَّلُ الى أخطر أنواع الكليانيات، لأنّه قد يتحول الى لاهوتية لا تقبل اعادة النظر والجدال، عندما تضيق القاعدة الاجتماعية التي كانت حملته وأجمعت عليه في زمن ما، ينقلب عندها إجماع السلف، الذي كان مقبولا وملائما للظروف التي افرزته، إلى كليانية من نوع لاهوتي تغلّ الخلف، وتعوق التقدم والتّطور، فتخلق التوترات وما يتبعها من انفجارات. ومما يزيد في تعقد الوضع الجملي هو أنَّ المجتمعات الاسلامية تسير بسرعات متفاوتة، وتعيش في عصور متباينة، بعضها، بحكم التكوين والثقافة والمهنة والتشابك الاقتصادي وهلم جرّا، يرنو الى الغرب، ويدين بحقوق الانسان، والبعض الآخر يستلهم «خير العصور»، عصر الخلفاء الراشدين والتابعين، والمعادلة بين أولئك وهؤلاء صعبة !

مرة أخرى ما الحيلة وما هو الحل ؟... لقد انشأنا، بمجرد ما استقلت بلادنا، مركزا للدراسات والأبحاث الاقتصادية والاجتماعية (CERES)، وهذا أمر طيب ومهم، لكننا، بحكم اختياراتنا، تركنا الأهم : تكوين مركز للدراسات والأبحاث

الدينية. في تونس طاقات عديدة غير موظفة في هذا الميدان، ولو وظّفت داخل مؤسسة مناسبة للغرض لكنا وفّرنا على أنفسنا كثيرا من المشاكل التي نعيشها والتي يطرحها السؤال، ولَكنّا أسهمنا بقسط هام في إيجاد القاعدة المعرفية التي ينطلق منها إجماع جديد مطابق لروح عصرنا. لكن الذي لم يتحقق يبقى دائما قابلا للتحقيق، ومن اجل ذلك بذلنا ما نستطيع من جهد في كثير من مبادراتنا وأبحاثنا.

ومن ذلك، على سبيل المثال، ما قمنا به في قراءتنا، قراءة تاريخية، للآيتين 34 — 35 من سورة النساء (محمد الطالبي : قضية تأديب المرأة بالضرب قراءة تاريخية للآيتين 43 — 35 من سورة النساء — مجلة المغرب العربي، العددين 182 — 183 — تونس 1989/12/22 و1989/12/29) وهما آيتان اتخذهما البعض كذريعة لاهانة المرأة وضربها، والبعض الآخر للتّهجم على الاسلام (انظر على سبيل المثال :

(Ghassan Ascha, Du statut Inferieur de la femme en Islam, ed. L'harmattan Paris 1989 pp3 - 114)

ولي في هذا الموضوع دراسات اخرى (ومنها : محمد الطالبي : حماية المرأة المسلمة في العصر الوسيط، مجلة (21/15) العدد 12 — تونس 1985/1406.
M. Talbi, Religions Liberty : A Muslim Perspective, dans Islamochristiana n°11 (Rome 1985) p99 - 113; La Liberté Religieuse : droit de l'homme ou vocation de l'homme ? (dans actes de la Ive Rencontre Islamo-Chretienne, Tunis 1988; p171 - 201 وفي كل هذه الدراسات عالجنا القضايا طبق منهجيتنا التاريخية، وحاولنا فهم النص وقراءته في ظروف نزوله، وكانت مقاربتنا دائما مقاصدية، ومن أجل تدعيم هذه المقاربة المقاصدية نرجو أن يُسْمَحَ لنا باصدار مجلة «المقاصد»، سعيا منّا الى توفير فضاء ثقافي يرفض الارهاب الفكري، ويقبل، في التعامل مع النص الملزم لكل مسلم، الرأي المخالف برحابة صدر تتجاوز التسامح إلى أكثر من التسامح : الى قبول حرية الغير واحترامها.

ولا ينبغي أن يفهم من هذا أنّنا نقصد الى اقصاء الله من ملكه كما فعلت المسيحية التي أعطت الأرض كلها لقيصر فحكمها بحكم القانون الطبيعي، ولم يبق فيها دور يذكر لله، فالفرق قاعدي بيننا وبين المسيحية التي أقيمت على أسسها الحضارة

الغربية، ذلك أن الاسلام كلّ : فهو اعتقاد بالقلب، واقرار باللسان، وعمل بالجوارح. فالمسلم اذن، بحكم اعتقاده الحرّ، قد اختار اختيار حرية وفرح وطواعية الالتزام بما ورد في كتاب الله وما صحّ من سنة نبيّه (ﷺ) من أمر ونهي، لأنه يعلم أن ذلك كله لفائدته وسعادته، ومن بين أهل الكتاب أقرب الناس الينا في هذا الصدد اليهود، ولهم تجربة طويلة في التعامل مع النص قصّها الله علينا كي نتّعِظَ بها، فالهلخة (Halakhah) بالنسبة للتوراة هي تماما بمثابة الشريعة بالنسبة للقرآن والسنة، فهي من عمل الربّيين الذين يقومون مقام الفقهاء في استنباط احكام الشريعة، ولهم في ذلك فرق ومذاهب واختلافات لا تقلّ حدّة وعمقا عما نشأ في صلب الاسلام، وقد حذّرنا الله مما وقعوا فيه، من اقامة كلامهم، أي (الهلخة) واختلافاتهم فيها، مقام كلام الله، وذلك بقوله : ﴿فويل للّذين يكتبون الكتاب بأيديهم ثم يقولون هذا من عند الله، ليشتروا به ثمنا قليلا، فويل لهم مما كتبت ايديهم، وويل لهم مما يكسبون﴾ (البقرة 79/2).

وعلى هذا الأساس، فإن كان لكل مسلم يربطه بالله رابط العبادة والتقوى ان يتكلم دائما كمسلم ــ بل ذلك واجبه ــ فليس لاي مسلم مهما بلغت درجته أنْ يتكلّم باسم الاسلام، ناسبا ضمنيا لنفسه العصمة، وانه هو الوحيد الذي يفهم النص بحق، وغيره حتما على خطأ : ليس لنا «كرسي رسولي» في الاسلام، وقد روي عن مالك قوله : «كلّكم مخطيء الا صاحب هذا القبر» مشيرا الى روضة الرسول (ﷺ)، فالله وحده يتكلم باسم الاسلام ــ وكلامه حيّ أبدا بيننا ــ ورسوله مبلّغ عنه، وليس لاي مخلوق ان يقيم نفسه، ومن تلقاء نفسه، مقام الله، فيقع في الشرك.

وهكذا، وفي النهاية، لا مناص من ان «يحتكم كلُّ واحد مِنّا الى إسلامه»، ألم يقل الله : ﴿ولا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى﴾ (الأنعام 164/6، الاسراء 15/17، فاطر 18/25، الزمر 7/29)، لكن يمكن ان نتجنّب الفوضى، ويمكن أن يبقى الخلاف المعقول رحمة، ما تَمَسَّكْنَا بالتسامح بيننا وبحقّ مخالفنا في المخالفة والاختلاف، فالنص، مهما اختلفت القراءات، يجمعنا، ونذكّر ان الأمة، مهما اشتدت الخلافات في صلبها، فهي تجتمع في الصوم والصلاة وسائر العبادات، ولا خلاف بين افرادها البتة في العبادة والتقوى.

> قد لا نختلف فيما تفضلت ببسطه، لكن هناك انعكاسات من جراء هذه الإحَالة على النص، خصوصا اذا تمَّ ذلك عن طريق حاكم مستبد يوظف الدين لاعطاء شرعية لاستبداده، لكل هذا هناك قضية تطرح بالحاح ألا وهي : هل الاسلام داخل المنظومة الاسلامية يمكن ان يغرس فكرة الديمقراطية والتعددية الفكرية وحرية التعبير... الخ ؟

المسلم، كما قدمنا، ملتزم إلتزام حرية وفرح وطواعية بالنص، فلو رفض النص لدخل في تناقض مع مسلماته وقناعاته واعتقاده، وهذا ما لا يستطيعه المسلم اعتقادا وسلوكا، فهو لا يستطيع منطقيا أن يكون في نفس الوقت مؤمنا بالنص ورافضا له، أي كافرا به بالمعنى الحرفي للكلمة، هنا تناقض منطقي يستحيل تجاوزه بالنسبة لكل كائن بشري سليم الحواس والعقل. القضية تختلف طبعا بالنسبة للمسلم حضارة فقط، أيْ بالنسبة «للمسلم غير المسلم» اذا صحّ التعبير، فهذا ينتمي الى حضارة ولا يتقيّد بنص، بالنسبة إليه قضية النص غير واردة ولا تطرح. واذا ما طرحت، فما ذلك الا لأن مواطنه المسلم عقيدة وسلوكا يطرحها، ونحن في كامل العالم الاسلامي نعيش هذه التوترات بحدة تزيد وتقلّ، تخفى وتظهر التيوقراطية (La Theocratie) التي يدعو لها البعض وتقابلها العلمانية، والى حدّ اليوم دولة واحدة اسلامية اختارت العلمانية بصراحة : تركيا (انظر :

Bernard Lewis Islam et Laïcité. La naissance de la Turquie moderne. ed. Fayard, Paris 1988. ouvrage paru en langue anglaise en 1961, puis en 1968.

تاريخيا اتجاه واحد اسلامي أقرَّ التيوقراطية في عقيدته كنظام للحكم، وهو الاتجاه الشيعي المقام حسب العبارة المألوفة على النص والتعيين. الشيعة كلهم يرون، على اختلاف ألوانهم، أن النَّبيّ (ﷺ) ترك إرثه الروحي والزمني الى صهره عَلِيّ وذلك بنص القرآن — حسب تأويلهم — وبتوصية صريحة منه تعرف بحديث غدير خمّ. فالأيمة من عقب فاطمة، ابنة الرسول، وعلي ابن عمه، يتوارثون الحكم بالتعيين خلفا عن سلف، ومن مات ولم يعرف الامام، في اعتقادهم، مات موتة جاهلية، فهذا نظام لا يترك للديمقراطية مجالا، إلاَّ في فترة اختفاء الأمام، وهي الفترة التي نعيشها منذ قرون... وقد تدوم طويلا، وطويلا جدّا.

في الطرف المقابل نجد الخوارج الذين يرون انتخاب الامام على أساس الأفضلية، بدون تمييز عرقي، ولو كان حبشيا، كما يرون عزله اذا ما اقتضت الضرورة ذلك، أي اذا ما ظلم واستبدّ.

وبين الطرفين لعبت جماعة السنّة دور الوساطة، بتنظيرات مختلفة (انظر : M. Talbi : les structures et les caractéristiques de l'etat islamique traditionel, dans les cahiers de Tunisie n°143 - 144 (Tunis 1988, p231 - 256) تهدف كلها الى سبغ الشرعية على كل نظام يمارس بالفعل السلطة حسما للفوضى، فكل الأنظمة بدون استثناء وجدت هكذا من الفقهاء من يبرر شرعيتها، كما وجدت ايضا من يبرر التَمَرُّدَ عليها والاطاحة بها بحدّ السيف. قُتِلَ عثمان بحقّ في نظر قاتليه، وظلما في نظر مخالفيهم. وأيد بعض الصحابة والتابعين عليّا (انظر : H. Djaït, La Grande Discorde, ed, Gallimard, Paris 1989) وانضم خصومهم الى معاوية مطالبين بدم عثمان، واحتكم الى القرآن ورفعت المصاحف على الرماح بدون جدوى في صفّين. واعتبرت الخلافة الأموية شرعية باسم الدين ما دامت ماسكة بالسلطة، لكنها قُوِّضَتْ أيضا باسم الدين، ونقلت الشرعية الى الخلافة العباسية، وقامت خلافة بقرطبة، واخرى بالمهدية، وثالثة بمراكش، ورابعة بتونس... وهلم جرّا. واذا ما استفاد المؤرخ شيئا من تعدّد الشرعيات الدينية وتناقضاتها وعداواتها وسيول الدماء التي غرقت فيها هو أنّه لا شرعية دينية في مستوى نظام الحكم، انما الدين قد وُظِّفَ، وما زال يُوَظَّفُ، لخدمة أغْرَاضٍ سياسية متباينة، وكمقفز لافتكاك السلطة، وفي كثير من الأحيان لتبرير الاستبداد والكُلّيانية على قاعدة لاهوتية مفتعلة.

أما ما جاء في السؤال حول : هل يسمح النص بارساء قواعد التعددية، وحرية التعبير، والديمقراطية ؟ نحيل أولا على ما تقدم في شأن التعددية، وحق المخالفة وما يتبع ذلك من توفير حرية التعبير ثم نضيف : كُلٌّ مِنّا يتعامل مع النص بالطريقة التي يراها، فهناك من يتعامل مع النص تعاملا فيه امتداد لمنظومة الآراء التي تبلورت في القرنين الثالث والرابع، كما تعكسها له مخيلته لا الواقع التاريخي، وأصبحت تُعْتَبَرُ هي التَّفْسير والفَهْمُ الأوحد للنص. هناك اذن منظومة فكرية موروثة، والاسلاميون عموما يصرّون على البقاء داخل هذه المنظومة، وهم احرار في ذلك، ولهم موقفهم الذي يلزمهم، فتصورهم لنظام الحكم ينطلق من هذه المنظومة،

ويصعب أن يَتَّفِقَ مع الديمقراطية... الا بطريقة مؤقتة وتكتيكيّة فيها كثير من التقية.

لكن هذا لا يعني أنَّ النص في حدّ ذاته، مجردا من التأويلات الماضوية، يَحُولُ دون ارساء الديمقراطية، واذا ما سلَّمْنَا بحرية المنضوين تحت مظلة السلف والمنظومة الفكرية الموروثة عنهم، فينبغي ان يُسَلِّمُوا هم أيضا بحرية مخالفيهم في تعاملهم مع النص. اذ الحرية كُلٌّ لا يتجزأ، ونرفض ان تكون الحرية تكتيكا وتقية لبسط الكليانية. في النهاية وخاتمة المطاف، قلنا انه، انطلاقا من تحليلاتنا التاريخية، لا شرعية دينية في مستوى نظام الحكم، ولا نظام ملزما بالنسبة لنا، فباب نظام الحكم، بما في ذلك النظام الديمقراطي، يبقى مفتوحا أمام اختيارات الأمة طبق مصالحها في احداثيات الزمان والمكان المتغيرة، ﴿ان الله يأمر بالعدل والاحسان وايتاء ذي القربى وينهى عن الفحشاء والمنكر والبغي﴾ (النحل 90/16)، فكل نظام يحقق هذه الأهداف، ترتضيه الأمة مخيّرة لا مكرهة، يوفر الحريات ويُجَنِّبُ الفوضى، فهو نظام يَتَّفِقُ مع النص. النَصُّ الذي يوصي الى جانب ذلك بطاعة الله والرسول وأولى الأمر وحسم النزاعات بدون عنف (النساء 59/4) أي بالانضباط، كما يوصي بعدم الاستبداد بالرأي، فالله يُثْنِي على ﴿الذين استجابوا لربهم، واقاموا الصلاة، وامرهم شورى بينهم﴾ (الشورى 38/42)، كما يخاطب رسوله بقوله : ﴿فاعف عنهم، واستغفر لهم، وشاورهم في الأمر، فاذا عزمت، فتوكل على اللَّهِ إنّ اللَّهَ يُحِبُّ المُتَوَكِّلِينَ﴾ (آل عمران 159/3). إنّ أقلّ ما يقال هو أنَّ النص لا يتنافى مع الديمقراطية، بل يوحي بها عن طريق الشورى، وهل الديمقراطية شيء آخر غير تنظيم الشورى بأنجع السبل حسب معطيات الزمان والمكان المتغيرة ؟

• الأخلاق والمقاييس :

تحدثت في إحدى دراستك عن امكانية مقاربة المسائل الاقتصادية والسياسية انطلاقا من الشرع مثل توظيف مفاهيم الحسبة بما تعنيه من رقابة على الأسواق والاقتصاد وكذلك الاخلاق في مجتمع المسلمين، فهل تعتقد ان نظام الحسبة في امكانه في هذا العصر المساعدة على تنظيم الاقتصاد والأخلاق ؟

نظام الحسبة لا تتجاوز اهميته المستوى التاريخي، ولا أعتقد ان هناك اليوم من يريد بعثه من رَمْسِهِ من جديد... إنَّ مقاربتي للمسائل الاقتصادية والمُؤَسَسيَّة إنما هي مقاربة تاريخية صرفة (انظر :

M. Talbi, Droit et économie en Ifrigiya au III[e]/IV siecle... dans études d'Histoire Ifrigiyenne, Tunis 1982, p : 185 - 231; les courtiers en vêtement... dans op.cit.. p231 - 263, opérations bancaires en Ifrigiya à l'époque d'al-màzari (453 - 536 / 1061 - 1141)... dans op.cit. p.420 - 435 : Figh et toscation (tas'ir). contribution à l'histoire des doctrines économiques, dans les cahiers de Tunisie, n°139 - 140 (Tunis 1987). p121 - 158.

إنَّ أول كتاب في الحسبة هو ليحيى ابن عمر القيرواني في أواخر القرن الثالث للهجرة، (يحيى بن عمر توفي 902/289، أحكام السوق، تحقيق ح.ح. عبد الوهاب، طبع الشركة التونسية للتوزيع، تونس 1975) وقبل هذا الكتاب لا نجد كُتُبًا تتحدَّث عن الحسبة، فطوال القرن الأول لا حديث عن محتسب، على الأقل بصفة نظرية مقنّنة. ثم إنَّ هذه الحسبة، ككل الوظائف، قد استغلت بصور شتى، تارة للخير وتارة للشرّ وتارة اخرى كوسيلة للارتقاء إلى الحكم وممارسة النفوذ. أحسن مثل عن ذلك محمد ابن تومرت (توفي 1129/524) الذي بدأ محتسبا وانتهى كمؤسس دولة، وأراق ما شاء الله من الدماء، مُكَفِّرًا المرابطين ومُسْتَحِلاً مالهم انطلاقا من الحسبة والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. فهذه الوظيفة قد وقع إذَنْ تصنيفها واستغلالها وتوظيفها في التاريخ بطرق شتَّى تجعلها تارة عامل خير، واطوارا وسيلة من وسائل القهر والضغط أو الارتقاء الى السلطة، وهي في حد ذاتها ليست خيرا ولا شرّا، اذ يمكن أن تكون خيرا كما يمكن أن تكون شرّا، ولا يخلو نظام من قوانين تحاول بقدر الامكان أن تحافظ على الاخلاق بوجود صاحب الحسبة أو بدونه، وعندما انتهت الوظيفة لا أعتقد أنه وقع شغور في الفضاء السياسي، أو انه ليس هناك من يهتم بالأخلاق، فكل القوانين في الكون تهتم بالمحافظة على قدر أدنى من صِلاَتٍ مستقيمة بين المواطنين بإسناد الصلاحيات إلى المصالح المختصة، مثل الشرطة والعدالة... الخ. اذن الحسبة انما هي دولاب

من دواليب السلطة قد يأخذ اشكالا وأساليب مختلفة حسب الزمان والمكان والضرورة.

بقيت قضية الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. في القرآن تحريض واضح على الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ولا شك في ذلك، وهذا ما ورد في آيات عديدة نذكر منها : ﴿ولتكن منكم أمّةٌ يدعون الى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر وأولئك هم المفلحون﴾ (آل عمران 104/3) ﴿كنتم خير أمة اخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر وتؤمنون بالله...﴾ (آل عمران 110/3) ﴿والمؤمنون والمؤمنات بعضهم أولياء بعض يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر ويقيمون الصلاة ويؤتون الزكاة ويطيعون الله ورسوله، أولئك سيرحمهم الله، إنّ الله عزيز حكيم﴾ (التوبة 71/9).

هذا معناه إجمالا أنّ المسلم لا يستطيع ان يجلس على الربوة ويتجلبب في اللامبالاة، يجب ان يكون عامل خير وسلام، لكنّ القضية تتعقد كما هو الشأن دائما عندما ننتقل من المبدأ الى التطبيق، كيف يُطبِّق المسلم مبدأ الامر بالمعروف والنهي عن المنكر ؟ القاعدة في كل الحالات هي ألاّ يُنْكَرَ المُنْكَرُ بِأَنْكَرٍ منه. حاولت الأمّة في تاريخها الوسيط أن تنظم هذا الفرض عن طريق الحسبة.

ويبقى السؤال مُنْحَصِرًا في النهاية في تعريف المعروف وتحديد المنكر. فما المعروف ؟ وما المنكر ؟ هل ما كان يعتبر مُنْكِرًا في القرن الأول من الهجرة في المدينة او قرطبة، هو منكر اليوم للمسلم الذي يعيش في نيويورك أو لندن ؟ وكذلك الشأن بالنسبة للمعروف... محور السؤال إذن هو : هل الأخلاق قارة أم هل تتغير وتتطور في إِحْدَاثِيَاتِ الزمان والمكان ؟ فالمنكر راهنا هو الذي يقيس المعروف وضدّه بمقياس السلف، وهذه هي السلفية المتصلبة في جوهرها. قد نتّفق في أن هناك قيما قارة كالعدل، والسلم، ونبذ العنف، والمساواة، والصدق والاخلاص وغيرها، لكن هل طول اللحية وشكل اللباس من القيم القارة ؟ واذا كان «الحَيَاءُ خيرا كله» كما ورد في الأثر، فهل علامات الحَيَاءِ لا تتغيّر ؟ وهل اقتعاط العمامة، أي لفّها على الرأس دون الحنك، هو كما يقول الطرطوشي «عمامة الشيطان» (الطرطوشي توفي 520 ــ 525، كتاب الحوادث والبدع ــ تحقيق محمد الطالبي، تونس 1959، ص65) وهل عمائمنا اليوم عمائم الشياطين ؟ و«هل من

البدع إتِّخَاذُ الألوان، والأكل على الخوان» (الطرطوشي، نفس المصدر، ص142) وهل «أكل اللحم من غير نهش مكروه» (الطرطوشي، نفس المصدر، ص143)... ثم هل الاستقامة الاخلاقية مقصورة على الاسلام فقط ؟ وهل هناك نظام في الدنيا يعكس الآية فيأمر بالمنكر، وينهى عن المعروف ؟ ذاك هو السؤال ؟!

اننا أمام قيمة اخلاقية عامة، مواكبة للانسان كانسان، وهي قيمة أخلاقية قبل أن تكون سياسية. لكن في كثير من الأحيان السياسة تحاول أن تُدَعِّمَ الأخلاق دعما يزيد ويقل نجاحا، اذن هي قيمة روحية واخلاقية في قلب كل انسان، لماذا ؟ لأن الانسان يُحِبُّ العدل، ويحب الخير كانسان صرف، وذلك بحكم الفطرة اذا استعملنا لغة الاسلام. الانسان بحكم الفطرة محبّ للخير والعدل وكاره للشرّ والجور، حتى عندما يجور يعلم أن الجور رذيلة. وهكذا فالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر قيمة أخلاقية عامة بحكم الفطرة، فهي تتصل بالفضيلة عموما. فكل انسان له وعي بالفضيلة : الانسان يفرّق بين الفضيلة والرذيلة كانسان بحكم الفطرة في أي مكان من الوجود. فالقرآن عندما يخاطب الانسان ويأمره بالمعروف والنهي عن المنكر إنّما هو يُدَعِّمُ هذه القيمة الروحية الأساسية الفطرية في كل انسان، بقي كيف نأمر بالمعروف وكيف ننهى عن المنكر ؟ تلك هي المعضلة... إنّ المشكل ليس في القيمة في حدّ ذاتها، القيمة في حدّ ذاتها مسلمة من طرف الجميع لا يختلف فيها اثنان، ولا يتناطح فيها عنزان كما يقولون، لكن كيف ؟

ويتبع هذا السؤال سؤال آخر، ألاَ وهو ما هو المعروف وما هو المنكر ؟ وهنا نلاحظ التعبير القرآني الذي أتى عاما ولم يحدد انواع المنكر ولا أنواع المعروف، فالمعروف هو المتعارف بين الناس على أنه فضيلة، المعروف اشتقاقا هو الشيء المعلوم، أي ضد الشيء المجهول، هو الشيء الذي يعرفه الناس معرفة جَليّة بأن بينهم، في بيئتهم وفي وسطهم، يَتَّفِقُ مع الأخلاق والعادات، وهذا هو معنى الكلمة كما يفهم من محيطها القرآني في الآيات التي وردت فيها، فمن يعمل بالمعروف ينسجم في بيئته وما يحكمها من قيم، ومن يشذّ عن المعروف يصبح بالتالي منبوذا. والمُنْكِرُ هو الشيء الذي يجهلونه، الغريب عنهم، اي الشاذ الذي لا يجمع عليه العرف وليست عليه المصادقة : هو ما تُنْكِرُه الجماعة وترفضه، هذا من ناحية الاشتقاق. بقي الآن سؤال يترتب على هذا التحليل اللغوي للكلمتين : فهل كل

شيء «يتواطؤ» عليه الناس ويعتبرونه طيّبًا ومعروفا هو كذلك في حكم الاسلام ؟ وهل كل شيء «يتواطؤ» عليه الناس ويعتبرونه غير مقبول ومنكر وشاذ ومرفوض من طرفهم، هو ايضا موضع إنْكَارٍ من طرف الاسلام ؟

تلك هي المعضلة ! نحن نحتاج الى مقياس نقيس به كل عمل حتى ندرك هل هو معروف طبق القوانين الاسلامية ؟ أم هل هو منكر طبق نفس القوانين ؟ من هنا تأتي المشكلة والمعضلة... فاذا ما أردنا أن نأخذ هذا المقياس من زمن الرسول ومن زمن التابعين يجب علينا أن نُنْكُرَ كل شيء لم يكن في ذلك الزمن، وأنْ لا نعتبر معروفا الا ما عُرِفَ كذلك في ذلك الزمن، وهذا ما حاوله العديد مِمَّن أَلّفوا في البدع، ومنهم الطرطوشي الذي سبق الاستشهاد به. يصبح اذن المقياس مقياسا مأخوذا من بيئة غير بيئتنا اليوم، وبتحكيم هذا المقياس نحاول ان نوقف حركة التاريخ وحركة التطور، فنقيس الحياة الاجتماعية بمقياس الماضي دائما وأبدًا، وهذا بصفة عامة هو إتّجاه النزعة السلفية التي تزيد وتقل محافظة وتصلبا والتي تريد ان تتخذ من السلف مقياسا لكل شيء، حتى إنَّ كثيرا من الناس اليوم يحاولون في زيّهم وفي لباسهم وفي شكلهم أنْ يعيشوا حياة أشبه ما تكون في اعتقادهم وخيالهم بالحياة في زمن السلف، وهذه محاولة مستحيلة وفاشلة حتما، وذلك اننا اذا ما أردنا أن نُطَبِّقَ هذا المقياس كليا فلا نمتطي طائرة ولا نستعمل هاتفا ولا تلفزة... الخ، وهذا ينتهي بنا الى رفض الحياة العصرية بكل معطياتها. طبعا قليل جدّا من السلفيين من يذهب الى هذا الحدّ.

• التكفير والهجرة :

> لكنّ النص الاسلامي يلزم المسلم بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، بل لقد حُوِّلَ هذا المبدأ الأخلاقي الى مؤسسة كاملة لتنفيذه... كما نجد ان مثقفًا مثل علال الفاسي يجعله من أولويات المسلم، وسيّد قطب يعطيه طابعا سياسيا ضمن الحركة السياسية، وهناك حركات سياسية أخرى تجعل منه ما يسمّى بالتغيير، ومثال ذلك حركة التكفير والهجرة التي تعتبر ان حمل السلاح في وجه الحاكم الظالم هو أمر بالمعروف ونهي عن المنكر (الخ...) ؟!

إن القضية معقدة، والعودة الى هذه القضية تحمل دلالة على انها تشغل البال. القضية ليست جديدة، جذورها راسخة في الاسلام، بل هي ملازمة لكل مجتمع منظم، يقاوم الفوضى والشذوذ بالمحافظة، ويحاول أن يُخضع العلاقات بين أفراده الى انماط سلوكية توفّر الالتفاف حول مقام اخلاقي أدنى مشترك ـــ يصطلح عليه بانه المعروف ـــ يُكوِّنُ الهوية الاجمالية، ويمكِّنُ من التعارف، والتضامن، والتناغم والتعايش السلمي داخل المدينة. الحسبة مؤسسة مدينية تنظم الحياة بين المتساكنين طبق اخلاقية مقبولة ومعروفة بالضرورة من الجميع.

لقد وجدت مؤسسات من هذا القبيل في مجتمعُاتنا وحضارات عديدة غير اسلامية، من بينها حضارة اثينة وحضارة رومة، وهذا ما دعا كثيرا من الباحثين إلى إبراز أوجه الشبه بين صاحب السوق، وزميله «لقورنوموس» (agoranomos) اليوناني، وبين صلاحيات المحتسب الأخلاقية والبلدية وصلاحيات مماثلة كان يتوزعها في رومة «السنسور» (Censor) و«الادليس» (adilis). في هذه الحالة يعسر ان نقبل ما يذهب اليه البعض من ان الحسبة وظيفة ملازمة للاسلام، مقصورة عليه، ونابعة من الأمر بالمعروف الوارد في القرآن، فإن كان في القرآن مثلا حديث عن الشورى، فلا حديث فيه البتة عن الحسبة، وهذا ما يلفت الانتباه. بل لا حديث عن الحسبة في القرنين الأولين حيث عاش المسلمون حياة اسلامية كاملة بدون حسبة ولا احتساب، ولم تدخل الحسبة الفقه وتفرد بالتأليف الا بصفة متأخرة نسبيا، اذ أوّل كتاب له صلة بالحسبة ـــ من دون ذكر اسمها = هو «احكام السوق» للقيرواني يحيى بن عمر، كما اشرنا الى ذلك فيما سبق، ثم انقرضت الوظيفة ـــ عندما فقدت الأوضاع التي افرزتها ـــ من دون أن ينزعج لانقراضها العالم الاسلامي أو يفقد هويته الدينية. ويجدر هنا أن نلاحظ أنَّ الحسبة قد عرفت تقريبا نفس التطور الذي عرفته المؤسسات المماثلة لها في الحضارتين اليونانية والرومانية، وانتهت الى نفس الانقراض.

فالاهتمام اليوم بالحسبة لا يزيد عن كونه تاريخيا... وكل اهتمام آخر ينبع من دوافع سياسية معينة يُجَدِّفُ اليوم الى الوراء ويحنّ الى اعادة استغلالها من جديد. لكن على بساط الواقع قد انتهى أمرها وانقضى، وطواها التاريخ فيما طوى. ونحن رأينا كيف استغلت الحسبة لغايات سياسية ـــ الداعي الاسماعيلي الذي أسس الدولة

الفاطمية بدأ حياته محتسبا، وكذلك ابن تومرت ـــ.

لقد نشأت الحسبة، كغيرها من المؤسسات، في ظروف معينة، وانتهى أمرها بانتهاء تلك الظروف، رحمها الله رحمة واسعة لما قدمت من خدمات، وغفر الله لمن سفك الدماء تحت لوائها ومن وراء ستارها !

اليوم، في نظمنا العصرية، يمارس المسلم الأمر بالمعروف ـــ وهو قرآني ـــ ببطاقة الانتخابات، فيختار من بين البرامج المعروضة عليه أفضلها وأقربها لعقيدته وقناعاته، ثم ليس هناك ما يمنعه من ان يفعل الخير، ويدعو الى ما يعتبره الحق بقلمه، ولسانه واستقامة سلوكه، وأداء الشهادة على الوجه الذي يرضيه ويحترم في نفس الوقت غيره. اذ الحرية ملك للجميع على السواء، وكل حرية تنتهي حيث تبدأ حرية الطرف المقابل. وهذا معناه انه على المسلم أن يكتفي، في مجتمعاتنا التعددية المقامة على حرية السلوك وحق الاختلاف، بأضعف الايمان إنْ اقتضت المصلحة والضرورة ذلك، أي بالانكار بالقلب كل ما يتنافى مع قناعاته التي تتعارض مع قناعات غيره : فكما له قناعات وضمير، فلغيره أيضا قناعات وضمير، وكل الضمائر محترمة في قناعاتها، ﴿لا يكلّف الله نفسا الا وسعها، لها ما كسبت وعليها ما اكتسبت﴾ (البقرة 286/2).

بقيت قضية التكفير والهجرة التي أثيرت، وهي تمثل محورا من أشدّ المحاور صلابة وثبوتا في الفكر الاسلامي السياسي من الفتنة الكبرى الى اليوم، فعلى سبيل المثال، وعلى أساس ما لا يدرك كلّه لا يترك قُلُّهُ، فقد قامت الثورة التي أسَّسَتْ الدولة المرابطية (453 ـــ 542 / 1061 ـــ 1147) على أساس المطالبة بتطبيق الشريعة، وكان المُنَظِّر للثورة فقيه بربري يدعى عبد الله بن ياسين، هاجر اليه اتباعه في رباطه ـــ وبذلك دعوا المرابطين ـــ ومنه انطلقوا بسيوفهم لاقامة دولتهم المرتكزة على تطبيق المذهب المالكي والاعتماد على فقهائه. ثم كفّر المرابطين، ودعا الى الهجرة فقيه آخر، بربري أيضا، يُدْعَى عبد الله بن تومرت، مارس الحسبة بالعنف أولا، وأقنع أصحابه بأنّه المهدي المنتظر الذي سيملأ الأرض عدلا كما مُلِئَتْ فسادا وجورا، وكوّن منهم في دار هجرته «بتينملال» من جبال الأطلس في جنوب مراكش ـــ محتذيا في ذلك مثال النبي بالمدينة ـــ قوة ضاربة أطاحت بالكفرة المرابطين وأقامت مقامهم الخلافة الموحدية التي حاربت المذهب المالكي وفقهاءه محاربة

شديدة، (انظر شهادة التعمق في البحث التي قدمها عمر بن حمادي بعنوان : «الفقهاء في عصر المرابطين» جامعة تونس، كلية العلوم الانسانية والاجتماعية، سنة 1987).

وفي طليعة منظّري شرعية العنف السياسي، لا حاجة الى التذكير، بالخوارج الذين يبرّرون كلهم، بفروق بينهم، شرعية الخروج بالسيف على من يعتبرونه إمامًا ظالما، وأشدهم تصلبا في هذا الميدان وأمْعَنُهُمْ في سفك الدماء الأزارقة الذين كانوا يكفّرون من لم يهاجر إليهم ولم ينضمّ إلى صفوفهم ولم يعتنق مبادئهم ومنها الامتحان بالاستعراض، أي بعرض مخالفيهم على حدّ السيف بما في ذلك الأبناء والنساء. ولبلوغ أهدافهم وجد الخوارج أنفسهم مضطرين، لشدة مطاردة السلطة لهم والقسوة عليهم، إلى تنظيم العمل السرّي ـــ كما فعل الشيعة على اختلاف نزعاتهم ايضا ـــ وتنظير ذلك وتبريره شرعا خاصة عن طريق جملة من المبادىء المحورية التي يطلقون عليها في مصطلحاتهم اسماء : البراءة والولاء، والتقية والكتمان، والقعود والخروج، الخ... (انظر في ذلك :

M. Talbi, la conversion des Berbères au Harigisme ibàdito-sufrite et la nouvelle carte politique du Maghreb au IIe/VIIIe siècle, dans études d'histoire Ifrigiyenne)

ولم يقتصر تكفير الخصوم والمخالفين عموما، وما يتبع ذلك من شرعية سفك دمائهم وتنظير العنف الديني / السياسي وتبريره، على الخوارج والشيعة فقط. بل أسهم في ذلك أهل السنّة أيضا بقسط وافر، فلنذكر، دائما على سبيل المثال فقط واكتفاء بالقلّ عن الكلّ، بأنَّ الإمام الأوزاعي (توفي 774/157) ـــ رحمه الله ! ـــ الموالي لبني أمية أفتى باستحلال دم غيلان الدمشقي ـــ لأنه كان يقول بالقدر ؟! ـــ فنفّذ فيه هشام ابن عبد الملك (105 ـــ 724/125 ـــ 743) حكم الاعدام... عملا بالشريعة وتقرّبا لله تعالى ! وأمّا إمام دار الهجرة، الامام مالك (توفي 796/179)، فاننا نكتفي بما رواه عنه صاحبه ابن القاسم قال : «قال مالك في الاباضية والحرورية واهل الاهواء كلهم : «أرى أن يستتابوا، فان تابوا والا قتلوا» (سحنون، المدونة الكبرى، ط مصر 1323 هـ، ج2 ص47). فما الرأي لو طبقنا الشريعة، كما وردت على لسان مالك في المدونة، في الاباضية اليوم، وفي «أهل الاهواء» كلهم من أبناء عصرنا ؟! مهما يكن الأمر فإن إبراهيم الثاني الأغلبي (261 ـــ 875/289 ـــ 902) لم يكن مخالفا للمذهب المالكي، الذي أصبح الغالب

في عصره، عندما أباد أباضية جبل نفوسة بجنوب افريقية، مسهما، بعد استتابتهم، في قتلهم صبرا بيده (M. Talbi, l'emirat Aghlabide, Paris 1966, p302) كل ذلك احتسابا لله تعالى وحبّا فيه ! وكانت ذنوب ابراهيم الثاني شنيعة جدّا وكثيرة فكان في حاجة أكيدة الى التكفير عنها، وربّ عذر أقبح من ذنب ! ويروى بالتواتر وبصيغة المدح أن مالك كان يرى قتل الثلث لاصلاح الثلثين، فإن صحّ ما يروى، فهذا رقم قياسي في الكليانية اللاهوتية يحسده عليه منظرو «العنف الثوري» في كل العصور، ومبررو التصفيات الجسدية في كل زمان ومكان... وتلك أمثلة قليلة من ممارسة العنف السياسي وتبريره باسم الدين، وتحت مظلته ومن وراء ستاره، طردا وعكسا، فعلا وردّ فعل، عملا بنظرية التكفير والهجرة التي لم تولد اليوم.

والمشكل ان الازارقة، والامام الأوزاعي، والامام مالك، وابن ياسين، وابن تومرت ومن لفّ لفّهم، كانوا كلّهم يعتقدون، في اخلاص نية وصدق طوية، انهم يدعون الى الأمر بالمعروف وينكرون المنكر ! أي معروف وأي منكر ؟ فمن يشك في اخلاص مالك وورعه وتقاه ؟! ومما يلطّف من حدّة مواقفه شعوره القوي بحدوده. يروى عنه انه كان يقول : «كلنا مخطيء الا صاحب هذا القبر» مشيرا الى قبر الرسول، وهذا ما يحبّب اليّ في النهاية مالك الانسان، عندما نرفع عنه ركام القداسة التي شلت حرية الفكر.

المشكلة تكمن هنا، تكمن في القضايا الضميرية، وما يتبعها من قناعات تتحول الى دعوة للعنف، عندما يفقد الانسان الشعور بمحدوديته وبانه معرّض للخطأ. فأنا لا أشك لحظة واحدة في أن السيّد قطب كان مخلصا لضميره ولما اقتنع به أنّه، لا حق فقط، بل الحق... لكن هذا الاخلاص، وهذا الاقتناع، في مجتمع لا يقبل الحوار والتعددية وحق الاختلاف في الآراء والعقائد والسلوك، إنطلاقا من محدودية الانسان التي فطره الله عليها، يجعل كل الاتجاهات تتوتر الى حدّ الخروج من مستوى الصراع العقلاني الذي ينير سبيل الحق، إلى ممارسة الارهاب الفكري والجسدي والدعوة الى العنف، وتنقلب الى كليانيات تغتال العقل والجسد معا. دم قميص عثمان فتح باب الفتنة الكبرى، ولم يكن دم السيد قطب، الذي عُذِّبَ وحُوكم وأُعدم في ظروف غامضة، بأقل تأجيجا للحقد، في قلوب اصحابه، من دم قميص عثمان.

إنّ المؤرّخ لا يستطيع التحقيق والتحليل في وقائع الحاضر، التي ترجع بالنظر الى علماء الاجتماع وعلماء السياسة، لكن تحقيقه في التاريخ وتحليله له مفيد لكلا الفريقين على السواء، وهذا ما حاولناه. المؤرخ لا يدخل الميدان إلّا بعد عشرات السنين، عندما تهدأ الاعصاب، وتنتهي أو تَقِلّ التوترات، وتتوفر المعطيات المحايدة التي تمكّن من البحث النزيه، والتحليل الهادىء، وبذل الجهد من اجل الموضوعية.
كل ما أستطيعه اذن، عندما أفكر في الحاضر بحكم استحالة الانسلاخ منه، هو أني ألاحظ أننا نعيش في مجتمعنا العربي الاسلامي عموما في أوضاع ترفض الحوار، ولا تقبل احترام الغير كما هو وكما يريد أن يكون، وسرعان ما ندخل في صراعات وتوترات عنيفة. كل موظفو الاسلام — ان كان مسلما — لاتجاهه، هذا هو واقع الاسلام السياسي الذي يعاني من التلجيم والكبت، كما يعاني من وسوسة الكليانية ورواسبها فيه، فيعمد الى الارهاب والسرية، ولكل هذه جذور عميقة في بعيد وقريب تاريخنا الذي فيه، أو في ما يعكسه منه خيالنا، يسبح، عن شعور ودون شعور، ضميرنا الفردي والجماعي، ونحن نعتقد اعتقادا راسخا ان تحليل المؤرخ — وفي هذا المستوى تتنزّل محاولتنا — في وسعه ان يساعدنا الى حدّ بعيد على التخلص من الرواسب الدفينة في اعماقنا، والتي تحول دون ارساء مجتمعنا على أساس الحوار النزيه والاحترام المتبادل، حتى يكون المعروف حقّا معروفا.

وفي النهاية فان السؤال الذي ألقيه على نفسي في كآبة شديدة الى حدّ القلق — ولا مانع من أن يلقيه كلّ على نفسه — هو هذا : لقد تألم المسلمون كثيرا في الماضي من التوظيف السياسي للاسلام، فخدموا من خدموا، وعارضوا من عارضوا، واتخذوا من الدين مقافز للسلطة، وركبوه مطايا يحدوها حادي التكفير والهجرة، فتفرقت بهم السبل... فهل سنبقى على هذه الحالة الى الأبد ؟؟ أم هل سنعتبر بالتاريخ — وقد أراده مسكويه تجارب وابن خلدون عبرا — فنقطع عما تألمنا منه، وشقّ صفوفنا، وفرق فرقنا الى حدّ تكفير بعضنا البعض، واستحلال دمائنا، ثورة وردعا، بأوجه يعسر حصرها ؟ وهل من المعقول ان نقرأ اليوم، في جريدة واسعة الانتشار، مقرها الأساسي (Main Office) بلندن، وتحمل اسم «المسلمون» ما نصّه بقلم (دكتور) يدعى العدوي : «لا بدّ من تطبيق حدّ الردة لاغلاق باب الشياطين»، ويعني ذلك من يعتبرهم بمقياسه ملحدين، مضيفا : «فالكلام عن حرية التدين محددة

بما يراه علماء الدين انفسهم»، وعلماء الدين، وهنا يربض الخطر المزعج والمتربص بأقدس الحريات، يرون الى اليوم، وبالاجماع، قتل المرتد ما لم يتب ! (انظر المسلمون ــ السنة السابعة ــ العدد 333، 24 رمضان 1411 / 1991/4/12 ــ ص 3) في حين انه لا نص البتة من قبيل قتل المرتد في القرآن، وقد روينا نماذج من تاريخنا في هذا الصدد، فأهلا وسهلا بدواوين التفتيش وانتصاب المشانق لو انتصرت الدعوة الى قتل المرتد...! فأين نحن من ابسط حقوق الانسان ؟ فالمُهَدَّدُونَ بالقتل علانية، أليس من حقّهم المشروع أن يَحُولُوا، بكُل الوسائل التي تمليها «حرارة الروح»، دون اعتلاء جلاديهم منصة السلطة ! فمن يلومهم على الدفاع عن حياتهم قبل خروج التهديد من القول إلى الفعل، وقبل ان يلمسوا حبل المشنقة في اعناقهم ؟ وعندما يملي التكتيك على البعض أن يُلَيِّنُوا كلامهم، أليس من الحذر المشروع ان يُنْسَبُوا في كل ذلك الى التقية والكتمان، والقعود المؤقت، في انتظار البروز والظهور، اقتداء بمن نظّروا للعنف والسرية في سالف تاريخنا ؟ ما لم تحدث ثورة في عقليتنا، يتبعها تجديد جذري لفكرنا الديني، تبقى الحيرة ويبقى السؤال.

أما أنا كمسلم، فاني أذكر قوله تعالى : ﴿لا اكراه في الدين﴾ (البقرة 256/2) وقوله ﴿ولا تكسب كل نفس الا عليها، ولا تزر وازرة وزر اخرى﴾ وقوله ﴿يا أيها الذين آمنوا عليكم انفسكم، لا يضرّكم من ضلّ اذا اهتديتم، الى الله مرجعكم فينبئكم بما كنتم تعملون﴾ (المائدة 105/5)، وقوله ﴿ادفع بالتي هي أحسن فاذا الذي بينك وبينه عداوة كأنه وليّ حميم﴾ (فصلت 34/41).

هذا هو هدي القرآن، المسلم يدفع في كل شيء «بالتي هي أحسن» ويفوّض الأمر إلى الله، مرجعنا جميعا إليه، فيقضي بيننا فيما فيه نختلف. وكان نبيّنا اخلاقه القرآن، وعلى هذه القاعدة فالأمر بالمعروف، بالنسبة لي، توسّط بين تطرّفين : في طرف الانغماس في عدم الاهتمام وعدم الاكتراث واللامبالاة الى حدّ الانطواء في راحة الأنانية، انطواء دودة القزّ في دفء فيلجتها، وتفضيل رفاهة الجلوس على الربوة، أي الاستقالة أمام الفساد وقوى الشرّ، مما يؤدي الى انخرام المجتمع، وضياع الخير، وتقويض تضامن الأمة. وفي الطرف المقابل المغالاة في الانكار الى حدّ الاعتداء على حرية الغير، وسلبه حقه في تقرير مصيره، واختيار أسلوب حياته، مما يؤدي الى القهر والاكراه، وفي خاتمة المطاف الى ممارسة الارهاب والعنف. وقد

حَذَّرَنَا الرسول، الذي كما اشرنا كانت أخلاقه القرآن من كلا التطرفين، فنبهنا «أن الدين النصيحة»، وأن «الأعمال بالنيات»، وأن «الأمة كالجسد الواحد» كما نبهنا أن «المسلم من سَلِمَ الناس من يده ولسانه» وقد قال الجاحظ «لكل مقام مقال»، فلكل حالة أساليبها في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ولكل جيل وعصر موازينه، ونحن نعترف أن المعادلة ليست يسيرة، فالحياة مع الناس تستوجب من أعلى الهرم الى اسفله تنازلات عادلة ومتوازنة، وتعديلات متواصلة. والقاعدة تبقى في كل الحالات التعايش السلمي على أساس تبادل الاحترام، حتّى تزدهر الطاقات الكامنة في الانسان، في كلّ انسان، والناس كلهم عيال الله.

الفصل الثاني
المعرفة والسياسة في الإسلام

* القراءات الجديدة للنص الديني :

باعتبارك مثقفا ومسلما، فكرا وممارسة، كيف تنظر الى بعض الجهود الهامة في قراءة التاريخ الاسلامي، وخاصة منها جهود علال الفاسي في المغرب الأقصى (كتابه دفاع عن الشريعة مثلا) وما حاوله من نظرة تحديثية في النص الديني، ومن ذلك اعتباره للرقابة الاقتصادية وسياسة الأسعار هي حسبة والبرلمان والتعددية مجرد شورى، والنقابة تماثل ديوان المظالم في الاسلام، والثقة البرلمانية مبايعة... هذا فضلا عن بعض الجهود الأخرى في ذات السياق وبنفس الرؤية، مثل جهود اليسار الاسلامي في تونس، وفي مصر، وحتى في ايران، وخصوصا لدى علي شريعتي ؟

إنّني أحترم كل الاحترام علال الفاسي، لأنه لم يكن في أي وقت من الأوقات عدوانيا أو داعية من دعاة العنف، وكل إنسان يأخذ قلما ويكتب من دون أن يكون ارهابيا في فكره ولا عدوانيا في لغته ولا داعية من دعاة العنف، فأنا أُرحّب به. لأن كل ما يأتي به إنّما هو اثراءٌ للفكر الاسلامي ــ اذا كان منتميا إلى الاسلام ــ وإلى الفكر الانساني، لأن الفكر الانساني يُثْرَى بِثَرَاءِ الفكر الاسلامي، كما يُثْرَى

بثراء الفكر الهندوسي أو بثراء الفكر المسيحي أو غيره... إذَنْ أنا أعتقد أنَّ كل هذه المجهودات ما دامت في نطاق المجهودات الفكرية فهي طيبة ومحبذة في حدّ ذاتها، وقابلة للنقاش، ومفيدة، لأنَّها تتقدم بنا وتُمَكِّنُنَا من توضيح أفكارنا، وهذا التوضيح لا يكون بطبيعة الحال الا بالحوار. غير أنَّ كل قلم يَكْتُبَ هو قلم يستهدف للنقد، وهذا الاستهداف شيء طيب، لأن المواجهة الفكرية عندما تكون مواجهة حوارية نزيهة إنَّما هي أمر أساسي لوضوح الرؤية للوصول إلى آراء أكثر ما تكون انسجاما، تُمكّن المجتمعات من بعض الاختيارات الجماعية التي لا بدّ منها كي تعيش هذه المجتمعات هدنة ووحدة اجتماعية، على هيئة مقام مشترك يُمكّنها من الحياة المتضامنة داخل المجموعة، وكلّ ذلك لا يكون إلاّ عن طريق الحوار. الحوار الذي يُمَكِّنُ من الخروج ببعض الآراء التي يتقاسمها ويشترك فيها أكثر ما يمكن من أفراد المجموعة الوطنية.

انني اذن أبارك أعمال علال الفاسي (وهو مناضل سياسي ومفكر مغربي — 1910 — 1974 — رأس حزب الاستقلال عند تكوينه (11 — 1 — 1944) له مؤلفات عديدة، انظر فيما يخصه أحمد حمامي «علاّل الفاسي المفكر المجتهد» في مجلة الاصالة عدد 20 (الجزائر ماي — جوان 1974) ص153 — 191 ومحمد الطالبي M. Talbi in Memoriam : Allal El-Fassi dans les cahiers de Tunisie n° : 89 - 90 (1975) p301 - 304). كما أبارك أعمال مالك بن نبي (مفكر جزائري له المؤلف الآتي :

(Malek Bennabi Vocation de l'Islam, ed. du seuil, Paris 1955)، كما أبارك أعمال غيره ما دامت في اطار الحوار دون ارهاب ودون عنف، وفي نطاق الحرية التي هي للجميع، كلٌّ يعبر من خلالها عن آرائه... لكن مع هذا فانه يستحيل عليّ أن أقول أنَّ كل ما قاله وكتبه علال الفاسي مثلا أَتَقَمَّصُهُ وأَقْبَلُهُ. قد أقبل منه وقد لا أقبل، ولكن يبقى ما قاله علال الفاسي مفيدا.

سؤالنا السابق أردنا منه الاشارة الى سمة بارزة في الفكر الاسلامي منذ عصر النهضة الى اليوم، وهي عملية القياس أو اسقاط مفاهيم قديمة على مفاهيم حديثة، مثلا علال الفاسي يرى أن الشورى هي

الديمقراطية، والأمر يتكرر بالنسبة إلى كل المفاهيم الحديثة تقريبا، ونحن نطلب رأيك في هذه الآلية في التفكير التي تماثل مفاهيم من حقب زمنية مختلفة ؟!

إنَّ هذه الآلية في التفكير يستحيل أنْ يخرج منها الانسان، لأنَّ كل إنسان ليس صفحة بيضاء لا نقش عليها. كل انسان إرْثٌ في وَارِثَاتِهِ التي وصلته من أمه وابيه، (يستعمل الدكتور الطالبي الوارثات كمقابل للجينات). وبذلك هو يحمل إرْثًا، مما يؤكد أنَّ الإنسان لا يولد صفحة بيضاء نقية خالية من الآراء، وهي آراء تجعله يحمل جملة من المُتَصوَّرَاتِ والمفاهيم، ويحاول بفضل هذه الأدوات الفكرية أنْ يحلّ مشاكله اليومية، وهنا تندرج عملية الاسقاطات التي تدخل في التواصل التاريخي، وهو تواصل يجعل كل إنسان إمَّا أنْ يُفَكِّرَ بأدواته الفكرية الموروثة عن حضارته، أو أن يفكر بأدوات فكرية جديدة تماما، وذلك عندما يتعرض الى عملية غسل دماغه من التراث الأبوي ويُمْلأُ ذلك الدماغ بتراث آخر دخيل، عندئذ يصبح ذلك الانسان يفكر بطرق أخرى، لكنها ليست أيضا طرقا عارية من الاسقاط، لأنَّ الإسقاط في هذه الحالة يختلف دون ان يغيب، وعوض أن يكون مستندا إلى رموز في الثقافة الذاتية يصبح مستندا إلى مونتيسكيو وفولتير وروباس بيار وهيجل وماركس الخ...

نحن نعلم أنّه وجد صنف من الناس في العالم العربي، منذ مدة ليست بالبعيدة، عندما يحدثك أحدهم، يكاد يذهب في ظنك أنّه روسيّ... وهذا نوع آخر من الاسقاط، لكنه إسقاط أتى من نواح اخرى. كذلك عندما يكلمك «سيّد قطب» مثلا تخال أنَّهُ سلفيّ من القرن الرابع الهجري أو هو واحد من الصحابة !! (سيد قطب هو مفكر مصري تزعم حركة الاخوان المسلمين، ومن تآليفه «في ظلال القرآن» ولد بأسيوط سنة **1906** وحكم عليه بالاعدام فشنق **1966/8/29** انظر فيما يخصه : **Olivier Carré, Mystique et politique, lecture revolutionnaire du coran par sayyid qutb, frère musulman radical : éd du cerf, Paris 1984)** وعوضا عن جميع أنواع الاسقاط والانبتات فإنّني أرَى أنَّ الشيء المفيد هو أنْ نكون واعين لمشاكلنا على وجهها الذي تظهر به، وأنْ نُحْسِنَ تحليلها وأنْ نحاول أن نجد لها الحلول الناجعة التي تُمَكِّنُنَا حَقًا من أن نتغلب على الصعاب وأنْ نتقدم إلى الامام ونحفظ لأنفسنا

أكثر ما يمكن من وسائل النجاح بقطع النظر عن الاسقاطات.

أما بخصوص الشورى، فان كلمة الشورى جاءت في القرآن الكريم، وقد استعملها علال الفاسي المسلم، الذي يحفظ القرآن، مرادفا لمفهوم الديمقراطية، علما أنّ الديمقراطية شهدت أول ممارستها في الماضي بأثينا، وديمقراطية أثينا لا يجب أن نتصورها وردية ناصعة، فكلنا يعلم أنّها كانت مقامة على اقصاء العبيد، وعددهم ضخم جدّا، من الاسهام في حياة المدينة، فهي ديمقراطية تحذف الأجانب، وتحذف كامل النساء، وهكذا فان ديمقراطية أثينا مقامة علي عدد قليل جدّا من المحظوظين الذين يحكمون المدينة. تلك هي إذَنْ ديمقراطية أثينا، ونحن في حديثنا عن الديمقراطية لم نخرج من الاسقاط.

لا تكمن القضية في ضرب من المفاضلة بين مصطلحي الشورى والديمقراطية، فلا مشاحة في الاصطلاح كما يقول أسلافنا، بل هي كامنة في محتوى المصطلح وما قد يَحِفُّ به من تلبيس وخلط مُتَعَمَّد. فالديمقراطية مَثَلٌ أعلى أتخذ اشكالا عديدة عبر التاريخ الغربي، كما أنَّ الشورى، من حيث هي مَثَلٌ أعلى، إتَّخَذَتْ أشْكَالاً مختلفة وسعى بعض الفقهاء الى تقنينها، لذلك فان الديمقراطية اليوم ليست كاملة ووردية، فقد عرفنا الديمقراطية البروليتارية واستبدادها وعرفنا الاستبداد الديمقراطي في الغرب حين يتعلق الأمر بالمصالح الاقتصادية الغربية وهي محلّ نقد من الغربيين أنفسهم، والمسألة تدور على محاولة بناء تصور يحقق في الفضاء العربي الاسلامي المثل الأعلى سواءً سَمَّيْنَاهُ ديمقراطية أو شورى، وهو إلى الآن ظلّ محلّ مزايدات سياسية بين السلفيّ المتشبّث بمفهوم الشورى وذوي الثقافة الغربية المتشبّثين بمفهوم الديمقراطية دون أن يكون وراء ذلك موقف نقدي تاريخي ودون سعي إلى بلورة نظرة إلى هذا المثل الأعلى تراعي السياق التاريخي وتنسجم مع فضائنا الثقافي وتدعم مبدأ الحرية...

أنا لا أنسى أن ديمقراطية الغرب كانت تقول لي سنة 1960 أن الجزائر جزء

لا يتجزأ من فرنسا وأنّها أرض فرنسية. ولا أنسى أن الديمقراطية الفرنسية قتلت مليون جزائري بدعوى أنّهم ثاروا على الشرعية الدولية... فعلى من نموّه بكلمة الديمقراطية هذه ؟!

لقد كانت حياة الشعوب دائما وأبدًا ـــ لسوء الحظ ـــ مبنية على ضروب عديدة من النفاق، عن وعي وعن غير وعي، ولذلك ينبغي أن ننتبه إلى ذلك، وبصفتي مؤرخا، فإنّني شديد الانتباه، دوما، إلى هذه القضايا، لأن التلبيس في التاريخ بحر لا حدّ له... إذَنْ كل هذا يدعونا إلى محاولة الاتزان ومحاولة عدم الغلو، فلا نقول أنّ الشورى هي الديمقراطية، لأن هذا كذب محض. لَمْ تكن الشورى قط ديمقراطية لأسباب عديدة منها أنّ الديمقراطية لم تكن موجودة بطريقة فعلية في الحضارة الاسلامية، ولم تكن هناك بطاقات انتخاب ولا صناديق اقتراع وتصويت وفرز الأصوات... الخ. هذا كله لم يوجد، لكن هل يمكن أن نتصور أن حياة اليوم يجب أن تكون صورة مطابقة للأصل لحياة مرّت عليها ما يقرب من ألف سنة ونصف الألف ؟ إنّ ذلك أمر مستحيل، وهذا شيء مفروغ منه... لكن يبقى أنّ هناك بعض المفاهيم الأساسية في الفكر الانساني، مثل مفهوم العدل، فهل من الاسقاط أنْ نقول أنّ الاسلام دعا إلى العدل ؟ وهل العدل اليوم في طرقه وأساليبه ودواليبه نفس العدل الذي كان قائما ؟ هذا ليس اسقاطا، لأن مفهوم العدل قيمة روحية خالدة بقطع النظر عن التكييف وعن التصور والاخراج الذي يخرج فيه العدل إلى الناس... اليوم أصبحنا نتحدث عن العدالة الاجتماعية، فهل العدالة الاجتماعية تدخل في قيمة العدل كقيمة روحية أم لا تدخل ؟ يستحيل أن يقول أحدٌ أنّها لا تدخل في قيمة العدل كقيمة روحية وأخلاقية، إذن هناك قيم اخلاقية، قيم اساسية راسخة في اذهاننا، فالشورى في كنهها قيمة من تلك القيم الأخلاقية، بما تعنيه من ممارسة السلطة بطريقة تمكن من التشاور قصد الوصول إلى رأي مشترك يخدم المجموعة، سواء كان ذلك في هرم السلطة السياسية، أو في القبيلة، أو في العشيرة، أو حتى في العائلة توجد الشورى بين الزوج والزوجة : «شاور مرتك، علاش ما شاورتهاش، شاور بوك قبل ما تخرج»... إنّنا نحتاج دائما وأبدًا إلى قدر أدنى من التشاور كي نصل إلى إتجاه يضمن مشاركة كل الناس أو أغلبية النّاس في ذلك الاتجاه.

إنّ الشورى قيمة اخلاقية، ولا يمكننا بأي حال من الأحوال أن نجعلها مماثلة

تماما لمفهوم الديمقراطية لأن (La Democratie) هي حكم الجمهور، في حين أنَّ الشورى عندما نحللها لا نجد فيها معنى حكم الجمهور (Demo-cratie) بل نجد فيها التشاور (La concertation). إذن، إنَّ الاسلام يدعو إلى (La concertation) التشاور، والمجتمع عليه ان يتصور التشاور كما يشاء ويشتهي، وقد وجدت للشورى تصورات عديدة عبر التاريخ الاسلامي. ففي العهد النبوي كان النبي يشاور أصحابه، وهذا أمر لا شك فيه، بل كان في بعض الأحيان يأخذ برأيهم، ولو أدّى ذلك الرأي أحيانا الى خيبات، في أُحُدْ مثلا... تلك الشورى التي كانت موجودة في عهد النبي كانت أيضًا موجودة قبل النبي، لأنَّ في مكة كانت هناك دار يجتمع فيها رؤساء العشائر للتفاوض في شؤونهم ويتشاورون في أمورهم... إذن فالشورى انما هي قيمة مترسّخة في الانسانية في كل بلاد الدنيا. عند البربر هنا في تونس قبل الاسلام كانت توجد في صلب القبائل جمعيات تُمَكِّنُهم من التشاور حتى ينسقوا أمورهم، فالشورى لا تزيد عن هذا، إنَّها قيمة اخلاقية رفضها يؤدي الى سلطة مستبدة لا تُشَاوِرْ. أو أن نقول ينبغي أن يكون الحكم للحكيم (Le sage) وهو الذي ينبغي أن يحكم المدينة الفاضلة كما تصورها الفارابي مثلا.

خلاصة القول : القرآن يدعو بصفة واضحة وبدون منازع إلى التَّشاوُر في شؤون الأمة، فهو إذن يرفض الاستبداد بالرأي وبالتالي الحكم المستبد، لكن القرآن ليس بدستور، ولو كان دستورا لبُلِيَ وتجاوزه الزّمن كما بُلِيَتْ دساتير ونظم حكم عديدة، وكما ستُبْلى لا محالة نظمنا عندما يتجاوزها الزمن بدورها، فالقرآن يترك، اذن، للأمة حرية ومسؤولية تنظيم التشاور في المؤسسات التي تختارها. فمبدأ التشاورْ أخلاقي وملازم للانسان من حيث هو إنسان ذو عقل كما بيّنا، فكل عصر، ولكل جيل، بل ولكل مجتمع حسب الظروف المتغيرة والملابسات المتعددة والمتباينة، أن ينظم شؤونه بالصورة وعلى الطريقة التي تكفل له تسيير أموره وتدبير شؤونه بأنجع الوسائل التي تخرج به، بشكل أو بآخر، عن الاستبداد وما ينبع عن ذلك من ظلم أو قهر.

اليوم نحن نرى أنَّ أنجع تلك الوسائل هي الديمقراطية الغربية، وهذه الديمقراطية ديمقراطيات كما أوضحنا، إلى حدّ انها يمكن أن تصبح أبشع غطاء لأبشع أنواع الاستبداد، فتخلق القولاق (gaulag) لمن يعارض ارادة الشعب، والحكم

الديمقراطي..!؟ ينبغي اذن أنْ ننزع عن الديمقراطية الهالة القدسية، لأنّها قد تكون كلمة حق يراد بها باطل، أي سترا وقناعا للديمقراطية، لكنها ليست بأي حال من الأحوال الترياق الناجع في كل الأزمنة والظروف، ولا أدري ماذا سيقول فيها المؤرخ بعد ألف سنة ــ كما نحن اليوم نحكم على النظم التي سبقتنا بألف سنة وأكثر ــ وماذا سيكون النظام الأفضل عندها... إنْ كان هناك عندها، لعلّه يكون نظام الزِرِّ الاليكتروني !؟

القرآن يدعو الى الشورى الصادقة التي تتكيّف في شكلها وممارستها بما يتفق مع إحداثيات الزمان والمكان في دون تشنج وتصلب، وتوفّر العدل والانسجام والازدهار لكل انسان. فإن كُنَّا اليوم، بحكم نضج شعوبنا في مرحلتنا هذه، وبفضل التصدي إلى كل انواع التزييف والمغالطة، نستطيع ان نحقق الهدف عن طريق الديمقراطية، فيا حبذا ! وإن لم توجد هذه الديمقراطية بشكلها العصري في سالف التاريخ الاسلامي، فلقد كانت ايضا غائبة في التاريخ الغربي الذي كانت فيه النظم مستوحاة من فكرة الملوكية بحق إلاهي.

لنترك التاريخ للتاريخ، فالأمر الأساسي هو أنّنا لا نجد لا في القرآن ولا في السّنة ما يعارض الديمقراطية، وهذا يكفينا، بل نجد ما يدعو اليها ويبررها، وحسبنا هذا. وهذا ما حاول أن يبرزه ويؤكّده عدد كبير من زعماء الاصلاح في محاولاتهم التنظيرية، لا علاّل الفاسي فقط، بل خير الدين التونسي أيضا في «أقوم المسالك» ولعلّه ليس من باب الصدف أن أوّل دستور عصري في كامل الوطن العربي والاسلامي هو الدستور التونسي الذي صدر سنة 1861، أي في أيّام خير الدين.

وأخيرا نشير إلى أن الدراسات المقارنة بين المؤسسات الغربية والمؤسسات الاسلامية عموما، ليست فقط ممكنة، بل هي ضرورية ومفيدة، وليست من الاسقاط في شيء، عندما نتوخّى المناهج العلمية الثابتة.

• الشريعة والسياسة :

ما دمنا في مجال الحديث عن العدل، نشير الى قضية طالما طرحتها حركات الاسلام السياسي وهي الاندماج الكلّي بين الدين والسياسة،

طبعا نعرف في القديم كيف كانت علاقة الفقيه بالسياسي خصوصا مع الماوردي (علي بن محمد الماوردي ــ 364 ــ 974/450 ــ 1058 ــ نسبة الى بيع ماء الورد، لقب بأقضى القضاة، شافعي مع ميل الى الاعتزال، خدم الخلافة العباسية وَوُلِّيَ القضاء مرارا، وهو صاحب «الاحكام السلطانية») لكن الحركات الاسلامية الحالية كما عبّر عنها المودودي وسيد قطب تتحدث عن جاهلية القرن العشرين، وفي هذا السياق يبدو أن الاسلام السياسي اختزل الدين في مفهوم هو الشريعة والدعوة إلى تطبيقها، وفي هذا المفهوم يكمن عند الحركات الاسلامية تمازج الديني والسياسي، فكيف ينظر الأستاذ الطالبي الى هذه المسألة انطلاقا من قراءته للاسلام ؟

أولا قضية الشريعة يجب أن نضعها بين قوسين لأنّها أعمق من أن تُفَضَّ في كلمتين، أما عموم القضية فاني أنظر إليها إنطلاقا من التاريخ، وأعتبر أن الماوردي أحسن من برر ونظّر لاندماج الدين والسياسة، لأنّه كتب في زمان انتقلت فيه السلطة الفعلية من يد الخليفة، وأصبحت في يد الجيش، وقد حاول الماوردي ان يوفّق بين سلطة الخليفة المعنوية، وسلطة الجيش الفعلية... كيف سيوفق هذا الرجل ؟ إنّه يحتاج إلى مفاهيم، وإلى معطيات، وإلى جملة من القواعد التي يبني عليها رأيه، فأين سيجدها ؟ يستحيل عليه أن يجدها في غير المعين الذي ينهل منه هو وأهل عصره على حدّ سواء، أعني المدونة الدينية نصا وحديثا بالخصوص، فحاول أن ينظّر لنظرية تُمكِّن من إصباغ الشرعية على الواقع المعيش، والواقع المعيش يتمثل في خليفة منزوع النفوذ، وأمراء يغتصبون النفوذ اغتصابا ويستحوذون عليه قهرا. لقد حاول الماوردي أن يجد صبغة شرعية تمرر هذا الواقع وتبرره، وهذا إسقاط إنْ شئنا، لأنّه يسقط جملة من الآراء يستقيها من الارث الاسلامي الذي سبقه بثلاثة قرون أو اكثر ثم يسقط كل ذلك على الحاضر، حاضره، لكي يعطيه صبغة شرعية حتى يعيش الناس ضمن نمط منظومتهم الفكرية، فبرر اغتصاب المغتصب، وخلع عليه نوعا من الشرعية، وهذا ما جرى به العمل في ذلك العصر، حيث نجد أنّ الأمير يغتصب مقاطعة من المقاطعات ثم يطلب من الخليفة أن يبارك ذلك، فيفعل

الخليفة، حتى تصبح السلطة شرعية بتلك الصورة، هذه «حيلة» ان شئنا، والحيل الفقهية كانت عديدة، وفيها أُلِّفَتْ كتب، وغايتها دوما التوفيق بين واقع مخالف لمنطوق الشرع، غير أنه يستحيل التخلص منه... اذن فان ما قام به الماوردي هو محاولة لاعطاء الشرعية لواقع فرض نفسه، وهذا يشكل ضربا من ضروب الواقعية بمسمياتنا الحديثة.

كان الفقه اذن، عندما كان مواكبا لمقتضيات الحياة، واقعيا، ونحن نلمس نفس التمشي عند فقيه حنبلي إليه تنتمي الحركة الوهابية التي عن طريقها ارتقت الأسرة السعودية الى الحكم، وهو تقي الدين ابن تيمية (661 — 1263/728 — 1348) في مؤلفه «السياسة الشرعية».

ومن جهة أُخرى نرى أن الحركات السياسية التي تتحدث عن الاسلام باعتباره دينا ودولة قد تصدى لها أناس عديدون في طليعتهم المفكر المصري علي عبد الرّازق الذي حاول أن يثور على فكرة الاسلام دين ودولة، معتبرا أنّ الدين دين، والدولة دولة، ولا رابط بينهما، لكنه لم ينجح في ثورته تلك، رغم انه ترك أتباعا ينشرون أفكاره إلى يوم الناس هذا، ورغم أنّ فكره أصبح معمولا به ضمنيا داخل العالم الاسلامي وبحكم الواقع. وفي رأيي فان عدم نجاح فكر علي عبد الرازق في حينه راجع الى ظروف تاريخية لم تكن مهيأة لتبني أطروحة فصل الدين عن الدولة التي عدّت في عصرها بدعة وضلالة تصدى لها ولصاحبها علماء الأزهر بعنف.

هذا، وانه بالمنظور المعرفي التاريخي يُعَدُّ ما قام به علي عبد الرازق نوعا من التبرير البعدي، تماما كما سبق وفعل الماوردي، وذلك باعطاء الشرعية لوضع موجود بحكم الواقع ودافع التطور، وهو في ذلك لم يشذّ عن سلوك صميم في الانسان، يتمثل في اختلاق الشرعية لأشياء ليست لها شرعية (مثلما فعل بوش في حرب الخليج !)، ودائما نلقى الانسان يحتاج الى أن يبرّر مواقفه، وعملية التبرير صادرة من اعماق الانسان، اذ ان الانسان دائما وأبدًا يبرّر، وان لم يفعل ذلك فهو مجنون، بمعنى انه يقوم بعمل بدون مبرر، وتلك حركة فطرية في كل إنسان وفي كل المجموعات.

• الاسلام السياسي والدين :

> الاسلام السياسي من الظواهر المعاصرة، التي يصعب ارجاعها الى نص واضح ومحدد... فما هي صلاتها بالاسلام نصا وروحا ؟

أودّ بدءا أن أُوَضِّحَ أمْرًا أساسيا كان دوما ضمنيا في ذهني، هو انني مؤرخ محترف ولست فقيها ولا أضطلع بوظيفة الافتاء في القضايا الدينية. إذَنْ لا بد من التأكيد على هذا حتى لا يقع التباس في أذهان الناس وحتى لا أُنْتَقد على وجه باطل. وأود أن أشير الى أمر ثان مترتب عن الأول، وهو أنّني لا أتحدَّث باسم الاسلام، لأنني لا أملك تفويضا للحديث بإسمه حتى أقول : هذا هو حكم الاسلام في هذه المسألة أو تلك.

وللعلم فالمجموعات الدينية عديدة، وتدعو الى تأويلات مختلفة، وكل واحدة تزعم أنها عُمْدَةُ الاسلام وأساسه وأصله، ومن يخالفها في ضلال، وانا لا أنتمي الى أي نزعة من النزعات التي تتحدث باسم الاسلام، وتقيم نفسها حكما ومرجعا ! بل أذهب أبعد من ذلك، إنَّ هناك من يستطيع الادعاء بانه بلغ من العلم والعصمة مبلغا يخوّل له أن يقول الحق للناس، هذا مستحيل ! ينبغي إذن أن يتسلح كل انسان بالتواضع والاحترام للغير، وهذا ما أكدت عليه في كل كتاباتي لأنني أرفضُ مجرّد التسامح، لأنه سماح وقبول أشياء أُدينها، ولكنني لا أجتثُّها من جذورها ولا أقتلعها سماحة منّي، فالتسامح فضل وَمَنٌّ، وأنا ارفض هذا الموقف، ولئن كان هذا الموقف في العصور الوسطى خطوة الى الامام، بل خطوة خارقة للعادة لأنّها مَكَّنَتْ من احتمال الغير بالتَّفَضُّلِ عليه، فانه الآن، في القرن العشرين، لا يكفي، بل يجب أنْ ننتقل الى مرحلة أُخرى هي مرحلة احترام الغير، والاحترام ليس تفضلا بل هو حق من حقوق الغير، وكل الناس سواسية في هذا الحق : حق الاحترام المتبادل. هذا ما أشرت اليه فيما سبق، وما أكرر التأكيد عليه لما للقضية من أهمية.

ومن هذه المنطلقات فانني لا أسمح لنفسي أبدًا أنْ أُكفّر أو أن أدعو إلى الهجرة أو الحاكمية أو إلى أي صنف من أصناف المذهبيات الاسلامية أو الى أي اتجاه من الاتجاهات الايديولوجية. أنا لا أدعو الى شيء البتة، أكتفي بشيء واحد أنا فيه

مع غيري على قدم المساواة، وهو التعبير عن رأيي في حرية هي ملك مشترك بيني وبين الطرف المقابل، هذا كل ما أستطيعه. أعبّر عن رأيي ويعبّر الطرف المقابل عن رأيه دون أن يُنَزِّلَ أَحَدٌ نفسه منزلة الحكم والصوت المتكلم باسم عقيدة من العقائد ليمنح نفسه حقا لم يعطه له احد.

فالفيلسوف عندما يفكّر فهو يفعل ذلك بصفته شخصا يُبْدِي آراءه ولا يتكلم باسم كل الفلاسفة، قد ينتمي الى مدرسة من المدارس، وقد ينتمي الى غيرها. ولكن ليس معنى ذلك أنّه محكوم بأن يقول ما يقال له في تلك المدرسة، انه يبقى حرّا، والحرية هي أساس كل شيء، وأنا أتكلّمُ على اساس أن حرفتي هي التاريخ، ومنها أسْتَقِي منهجيتي وطريقتي في التفكير في القضايا المطروحة.

وأنا أتَحَدَّثُ انطلاقا من اعتقاداتي وآرائي، وأقول ذلك بكل وضوح حتى لا أُغرِّرَ بالطرف المقابل، وحتى يفهم مخاطبي بكل دِقَّةٍ أنّني أتحدث كانسان ملتزم بجملة من المكونات الأساسية في شخصيتي وفكري، فأنا مؤرخ محترف ومسلم في نفس الوقت، وأقول ذلك بكل وضوح حتى لا أُلَبِّسَ على الغير، وحتى يُعْلَمَ أنّني اتحدث إنْطلاقا من خلفيات أكشف عنها الستار وأجعلها شفافة، وقد ألححت على أنّ الموضوعية المطلقة مستحيلة، وكل من يدّعيها مغرور او مُغَرِّرٌ.

والحركات الاسلامية الحالية ذات الطابع السياسي أضعها كمؤرخ في فضائها التاريخي، وفي احداثياتها التاريخية. ومن هذه الناحية هي لا تزيد ولا تقلّ عن الحركات الأخرى الكثيرة التي سبقتها إنطلاقا من فجر الاسلام، منذ وفاة الرسول، عندما اختلف الصحابة في سقيفة بني ساعدة، ثم كانت الفتنة الكبرى، ثم كان الخروج بحدّ السيف في سلسلة من الانتفاضات والفتن والحروب لا تكاد تحصى.

تبعا لذلك تَكَوَّنَتْ مدارس لاهوتية وفقهية متناقضة ومتعادية الى حدّ تكفير بعضها البعض واستباحة التقاتل، فلا جديد اذَنْ على الرُّكْحِ من هذه الناحية. وبصفتي مؤرخا أرى أن كل هذه الحركات الحالية شبيهة بغيرها تاريخيًّا، وإنْ كانت لها ملامح خاصة تُمَيِّزُهَا إنْطلاقا من ظروف نشأتها المعاصرة، فهي وليدة بيئة وتوترات ومعطيات ليست كُلُّها ماورائية، بل فيها أسباب اقتصادية وسياسية وطبقية وتاريخية أيضا.

إذن فهي ككل الاتجاهات ينبغي أن تحلّل من زوايا عديدة كي تفهم فهما يكون

علميا قدر الامكان، وموضوعيا بقدر ما يستطيع الانسان.

أما بصفتي مسلما ـــ وأؤكد على ذلك كما أؤكد أنني مسلم لا ينتمي الى أي اتجاه من الاتجاهات للأسباب التي بيّنتُهَا ـــ فإنّني أرى أن الأمّة واحدة في وقوفها أمام الله عند الصلاة وفي عبادتها، ولسوء الحظ فان الأمّة دوما ممزقة في الجوانب الأخرى غير العباذة، وقد كان من الممكنات أن يؤدي اختلاف الأمة الى نتائج طيبة لو قام على الاحترام المتبادل وعدم تبادل الاتهامات، فكل واحد يقول هذا رأيي وهذه عقيدتي أعبّر عنها دون أن أفرضها على أحد بأي شكل من الأشكال، وأعتقد أن هذا الموقف هو الذي يقضي على التوتّرات وأنواع التعصُّب التي تؤدي الى إستمرار الفتنة الكبرى، فكل الحركات الاسلامية التي تدعو الى العنف مواصلة بصورة من الصور للفتنة الكبرى.

الامة الاسلامية وحقائق التاريخ :

> انا نشاهد الآن هذه الحركات التي تحاول كلها أن تسدّ ثغرة أو هوة تركتها الخلافة عندما اضمحلت، بملئها بشيء ما، حاول علي عبد الرازق بدوره أن يملأها بطريقته، طريقة الفصل بين الدين والدولة، والحركات الاخرى حاولت أن تملأها بمذهبيات من خلالها تحاول استعادة ماض اضمحلّ وانتهى... ترى هل تلك المحاولات لها مبرر في أذهان أصحابها؟

الحق أن لها مبررا في أذهان أصحابها، وهذا شيء معقول... لكن في رأي مخالفيها ليس لها مبرر... وهذا ما يتولد عنه الصراع الذي يتمثل الآن في تعارض اتجاهين كبيرين : اتجاه علماني يزيد ويقلّ وعيا بعلمانيته وتجذّره فيها، وهو متأثر في ذلك بمؤثرات عديدة أغلبها غربي، وتلك المؤثرات هي اسقاطات دخيلة، وهناك الاتجاه المعاكس للاتجاه الذي سبق ذكره، وهو يحاول أن يعيد، فيما يعتقد أصحابه، للأمة وحدتها السياسية، وذلك باسقاطات أخرى ومبررات أخرى هذا مع أن التحليل التاريخي يقيم الدليل بصفة لا تقبل الشك في نظري ان هذه الوحدة السياسية

المزعومة للامة الاسلامية انما هي وهم، وخيال رسخ في الاذهان الى حدّ أصبح معه يقوم مقام الواقع والحقيقة. كلّنا يعلم أن الوحدة السياسية للمسلمين منذ زمن الفتنة الكبرى الى اليوم قد انتهى أمرها، فحتى الفترة الأموية لم تكن تمثل وحدة سياسية بأتم معنى الكلمة. لقد خرجت الخوارج بحدّ السيف عن الدولة الأموية، واستقل عنها المغرب الأوسط والأقصى، ثم كان الانقلاب العبّاسي، الذي لم يسلم بدوره من الثورات والقدح في شرعيته. وتلك محطات أساسية في التاريخ الاسلامي تؤشر على أن وحدة الأمة وتجانسها لا يعدو كونه وهما يعيش عليه من يحاولون اعادة بناء العالم الاسلامي على أساس ان الاسلام هو الذي يكوّن اللحمة التي تُمكِّنُ من إعادة الوحدة السياسية للأمّة، ومحاولتهم هذه في اعتقادي، واستنادا الى معطيات اليوم، لا يمكن لها ان تستقر وتنجح ــ هذا رغم ان المؤرخ لا يتنبأ بالغيب، وأنا لا أدري ماذا وكيف سيكون المستقبل ــ لكن المعطيات الراهنة لا تجعلني أعتقد أنّ هذه الاتجاهات التي تحاول أن تعيد البناء للعالم الاسلامي على قاعدة مشتركة، هي الاسلام، لا يمكن لها أن تحقق هذا الحلم. لا أعتقد ذلك لأسباب عديدة، لأن ذلك هو حلم لا يعدو كونه حلما بالنسبة للماضي، ولا يزيد عن سبح عكسي بالنسبة للحاضر، الاسلاموية (Le Panislamisme) التي خامرت جمال الدين الافغاني (1238 ــ 1897) مزيج حنين وخيال. يكفي ان نتذكّر مواقف الدول العربية من أزمة الخليج والانشقاقات التي تشلّ منظمة المؤتمر الاسلامي كي نقيس عمق بعدها عن الواقع...

إنّ الأمة الاسلامية لم تكن ــ حسب تحليلي ــ وحدة سياسية، كانت دائما وأبدًا قائمة على وحدة روحية، وحدة الشهادة والعبادة، ولم تكن وحدتها سياسية، اذ على المستوى السياسي وجدت صراعات وحروب متواصلة، من يوم الفتنة الكبرى إلى يوم الناس هذا، حيث واكبنا حرب الخليج انطلاقا من ضم الكويت من طرف العراق، وقبلها تلك الحرب الدامية التي جرت بين ايران والعراق، كل ذلك يؤكِّدُ أنّ الأمة هي بؤرة صراعات وانقسامات سياسية... فهل بامكان هذا النوع من تاريخها التمهيد الى وحدة سياسية لم تتحقق طوال ألف سنة واكثر؟! إنّني لا أعتقد أنّ الوحدة السياسية سوف تتحقق في الأيام القادمة...

أضيف إلى ذلك أنّ الأمة الاسلامية توجد منها نسبة 40% يعيشون خارج حدود

الأغلبيات الاسلامية، في دول يكوّنون فيها أقليات، تزيد وتقلّ كثافة، مثل الأقليات الاسلامية في روسيا، وأقليات في الهند، وأقلّياتٌ في ألبانيا ويوغسلافيا وألمانيا وانقلترا وكذلك في أمريكا الشمالية والجنوبية (توجد مجلة تعني بالأقليات الاسلامية، وبها دراسات واحصائيات دقيقة ومرقمة، وهي Journal published by the Institute of Muslim Minority Affairs 24 Poland street, London WIV. 3DD Ansleterre. أن 40% من المسلمين يعيشون خارج بلدان الاسلام، وهذه احصائية مضبوطة مرقمة وموثّقة عن المناطق الجغرافية التي يتكثف فيها الاسلام. كما نشاهد، بنسب متفاوتة، تعايش المسلمين مع غير المسلمين، في دول مثل لبنان وسوريا والعراق ومصر وفي السودان حيث توجد مشاكل أسفرت عن حرب أهلية ما زالت قائمة... الخ. وفي حالة كهذه يطرح السؤال عن الكيفية التي تحقق حلم الوحدة في فضاء فيسفساء تؤكد كل المعطيات على أنّها سوف تزداد اتساعا وتعقدا بانتشار المسلمين عن طريق الهجرة نحو البلدان الأخرى، الغربية وغير الغربية.

هكذا فان كل المعطيات دلّت وتدلّ على أنَّ الأمة الاسلامية التي لم تتمكن من أن تعطي لنفسها اطارا سياسيا واحدًا في القديم، يستحيل عليها، في ظروف أعسر وأصعب، أن تحقق ما لم تحققه في الماضي. ولهذا أعتقد أنَّ فكرة الاسلام دين ودولة، ومحاولة تركيز السياسة والنظام وطرق الحكم على أساس دولة واحدة نظامها الاسلام، ليست في الوقت الحاضر من الواقعية في شيء، رغم أن ذلك قد تحقق في بعض الأماكن التي تتميز بنوع من الانسجام مثل ايران او السعودية، لكن ما هو ممكن في مكان — كإيران أو السعودية — ليس ممكنا في كل مكان، ولا في كلّ زمان، لأنّ الأوضاع قد تتغيّر حتى بإيران والسعودية بمرور الزمن، وذلك لاختلاف المعطيات الاساسية والأوضاع، وهي معطيات وأوضاع متغيرة أبدا.

الأمّة ليست سياسيا واحدة، إنّما هي أقليات في دول، وهي دول قد تكون متعادية وقد تكون متصادقة، وقد نجد من بينها من يتبنّى لنفسه نظاما يسميه «اسلاميا» لكن في كل الأحوال لا أعتقد أنه يمكن، في يوم نستطيع أن تنبأ به، أن نصل الى الامة الاسلامية الواحدة، أمة تضبطها حدود جغرافية واحدة، وتحكمها قاعدة اسلامية واحدة. كل المعطيات المتوفرة حاليا تؤكد أن ذلك غير متوقع.

ولهذا علينا أنْ نفكّر دائما وأبدًا في الواقع وانطلاقا من الواقع. إنَّ الحركات

الاسلامية في نظرنا توظيف للشريعة لا يأخذ بعين الاعتبار الواقع، وتوظيف للتاريخ مبنى بصفة «بعدية بناءً وهميا وخياليا يخالف الواقع، وهذا ما يجعلها تجذف تجذيفا عكسيا للواقع فتصطدم من ناحية بمعارضات شديدة ممن يعيشون الواقع، وتجرف في الطرف المقابل تأييد من يحلمون بأمة لا يقيسون بمقياس الواقعية ماضيها وحاضرها، وعن ذلك تنشأ التوترات التي نعيشها في المستوى السياسي، توترات قد تبلغ حدة عنفية فيها، هنا الانتصارات وهناك الخيبات، وليست في هذا الميدان لا الانتصارات ولا الخيبات مؤبدة، ولا خروج من هذه الدائرة المفرغة الا باعادة بناء الفكر الاسلامي كما دعا الى ذلك المفكر الباكستاني محمد اقبال (1876 — 1938 مؤلفه الاساسي هو = تجديد الفكر الديني = ألّفه بالانجليزية تحت عنوان : (Six lectures on the rectonstruction of religions thought in Islam)، واقبال كان في نفس الوقت شاعرا بارعا).

اذن في مثل هذه الحالة أليس من الأحسن والأفضل أنْ نوجه تفكيرنا بصفة أنجع وأكثر واقعية وأكثر ملاءمة لظروفنا؟ هذا هو السؤال الذي أطرحه، وهذا ما ينبغي أن يكون محلّ حوار بين كل المفكرين المسلمين، بدون استثناء، ودون أن نقصي من ذلك لا السيّد قطب ولا حسن البنّا ولا فرج فودة ولا المودودي ولا علي عبد الرازق ولا فاطمة مرنيسي ولا نوال السعداوي ولا غير هؤلاء... إنَّ الشرط الأساسي هو أنْ لا يقول أحد أنا الاسلام، وأنا أتكلم باسم الاسلام، لأن تلك هي المعضلة الأساسية، وحلّها هو أن يقول كل واحد أنا مفكر متواضع مسلم، أسهم برأيي في حلّ مشاكلنا دون ارهاب فكري ولا جسدي...

لكن كيف نقنع كل الناس بهذا الحوار وبضرورته؟ من جهتي لا أقصي أحدا من الحوار، ولذلك فأنا أقبل علال الفاسي ومالك بن نبي، كما اقبل نوال السعداوي أو محمد الغزالي الذي نشر حديثا كتابا عنوانه (الطريق من هنا / طبع دار القلم دمشق 1408 هـ 1988 م) وهو كتاب معتدل جدّا، وفيه كثير من الواقعية، وليس فيه تهجم، ولا يقول فيه أنه يتحدث باسم الاسلام او هذا هو الاسلام، ومثل هذه الروح تساعد على إقامة الحوار الذي يجب أن نقنع كل الناس وكل الاطراف بضرورته، على أن يكون حوارا هادئا يخلو من الادعاء، لأنّ الحوار يُمَكّننا من

الخروج من مشاكلنا، شيئا فشيئا، يوما فيوما، ويضعنا في صلب التعددية التي هي أساسية في مصيرنا ومستقبلنا.

رغم أهمية ما جاء في طرحك، إلاّ أنه يخيّل لنا و كأنك تنزع عن الاسلام أي وظيفة سياسية؟

السؤال يفترض أنني أتحدث بإسم الاسلام، بل انه يريد أن يجرّني للحديث باسمه، في حين أنّني أتكلم كمسلم، وانطق برأيي حول الاسلام، وهو رأي يسمح لي بالقول أن على كل إنسان أن يقبل التعددية، أي أن يقبل التعايش السلمي مع غيره على قاعدة حق الاختلاف (Le droit à la différence)، ولو حققنا هذا نكون قد خطونا خطوة كبرى إلى الأمام، حين يصبح كل مسلم عندما يضع بطاقته الانتخابية في صندوق الاقتراع، يضعها طبق قناعاته وآرائه، أي أن يختار الرئيس أو النائب الذي يُمْكِنُ في نظره أن يحقق أكثر ما يمكن من ضمانات لمجتمع المسلمين ولغير المسلمين، لأنّ مجتمعاتنا اليوم ليست كلّها إسلامية، وهي حتى عندما تكون مسلمة ليست تدين كلها بشكل واحد وبنمط واحد من الاسلام، وحيث أنّ مجتمعاتنا على هذه الصورة، فسياستنا يستحيل ألاّ تعكس الواقع، كل محاولة تغليب فريق على الآخرين تؤدي إلى ضغط وإلى قهر وبالتالي إلى أزمات.

ان معرفتي بتاريخ الاسلام تسمح بالتأكيد أنه لا يوجد نمط اسلامي واحد في الحكم، وحتى لو افترضنا جدلا وجود نمط اسلامي واحد في الحكم، فانه في النهاية لا يهمني، لأنه يمكن أن يعيش المسلم مرتاحا لاسلامه، وأن يعيش حياة اسلامية كاملة في لندن مثلا، والحكم بين يدي السيدة «تاتشر»، وهو حكم لا يمنعه البتة من أن يعيش حياة اسلامية فاضلة ومرتاحة، في حين قد يعيش المسلم في نظام آخر يدّعي انّه نظام اسلامي، ويكون فيه مقهورا مكبوتا، مراقبا محاصرا... وفي اعتقادي ان الاعتبار في حياة المسلم ليس بشكل النظام بقدر ما هو بالحريات التي يمنحها له، ولمخالفه، النظام. إنّ افضل نظام هو الذي يحترم الانسان. وينبغي أن يكون الاسلام في تصوري ذلك النظام.

• تجارب سياسية باسم الاسلام :

لاحظنا في السنوات القليلة الماضية محاولات عديدة في البلاد العربية لاقامة أنظمة ديمقراطية تعددية وتساوقت هذه المحاولات مع اشتداد عودة الحركات السياسية ذات الطابع الديني المتطرف احيانا، واللافت للانتباه أن بعض الانظمة ــ ما عدا الجزائر والأردن ــ تريد ديمقراطية بدون اسلام سياسي. فهل ترى أن ادخال هذه الحركات في اللعبة السياسية مُثْرٍ للحياة السياسية من جهة ومساعد للفكر الاسلامي على التطور والقبول بالتعددية والتفكير في القيم الجديدة والأسئلة العسيرة التي يطرحها علينا العصر؟

هذه قضية سياسية، وبحكم تكويني يعسر عليّ أن أقول فيها شيئا مفيدا، لأني لم أمارس السياسة، علما وأن السياسة بحر لا ساحل له، وأحكام ممارسي السياسة وتحليلاتهم كُلّها تنبع من قاعدة معرفية أصبحت إختصاص علماء السياسة (Les politologues) وهي قاعدة غريبة عنّي لأنّي لست بباحث في القضايا السياسية وبالتالي يستحيل عليّ أن أدخل في ميدان لا أعرفه ولا أفيد فيه شيئا، لهذا يحسن أن ينشأ أناس في الوطن العربي مختصون في هذه المسألة (وفي الوطن الاسلامي بصفة عامة) يحسنون التحليل، وان كان الميدان السياسي صعبا وهو من أصعب الميادين في الدراسة والتحليل.

لكن هذا لا يمنع من كونك ضد العنف ومع حرية التعبير لكل فرد..؟

طبعا هذا موقفي، وهو موقف كل إنسان، وموقف المؤرخ على الخصوص... فماذا يشاهد المؤرخ في كل دراساته، إنّه يشاهد العنف. إنّ العنف ونتائج العنف كلّها غير مفيدة للانسان، لأنّها مراهنات غير رابحة، ولهذا عادة يخرج المؤرخ من دراساته التاريخية منكرا للعنف لأنه إجْهاض للحضارة الانسانية، إنَّ العنف هو الذي قتل الحضارة الاسلامية... فكيف لا يتأثر المؤرخ بهذا، إنّ سقوط بغداد وتحطيمها

وحرق مكتباتها خسارة لا تعوض للحضارة، وعشرات بل مئات من الآلاف من الكتب، اضمَحلت من جراء العنف، آلاف القتلى من جراء العنف، وبسبب العنف ارتكبت جرائم عديدة... العنف بليّة على الانسان وهو كارثة، تولدت عنه حروب لا تحصى، ونبذ العنف من البديهيات المبتذلة، ولا حاجة للاطالة في ذلك، والذي قلنا فيما سبق كفاية وزيادة.

> لكن المشكلة تكمن في جعل الدين أو أي ايديولوجيا أداة للتعبئة السياسية، والدين الاسلامي يطرح الآن في اطار اشكاليات حادة يعيشها الضمير الاسلامي وما يعانيه من قهر وتمزق نجد معها الانسان العادي يحوّل هذا القهر وهذا التمزق الى طاقة عنف؟

هذا يسمّى استغلال للدين، وأنا ضدّ استغلال الدين تحت أي غطاء كان..!

> لكن من وجهة نظر تاريخية إلى أي درجة ترون أنّ الاسلام السياسي قادر على تكوين قاعدة دينية لمشروع سياسي يمكّنه من أن يتحول الى بديل عن الأنظمة التي يحاربها؟

من وجهة نظر تاريخية، الجواب أولا هو أنّ المؤرخ ليس نبيا يعلمُ الغيب ويتنبأ بالمستقبل، حسبه الماضي، وفيه كفاية وزيادة، غير أنّي في كل كتاباتي التاريخية، أو بأساليب ومنهجية تاريخية، كنت دائما مقتنعا، وأحاول أن أُقْنِعَ، أنَّ الاسلام سلم وسلام في جوهره ورسالته، وإنْ لم يسلم من أوحال التاريخ، كغيره من الأديان والمذهبيات، فذلك يرجع لوضع الانسان عموما في مواجهة الوجود. لكن، إنْ كنا لا نستطيع تغيير التاريخ فاننا نستطيع الاعتبار به والاستنارة بقنديله.

اعتبارا بالتاريخ اذن، واستنارة بقنديله، أقول أن الأطروحات التي يطرحها البعض اليوم ينبغي أن تعرض على محك الحوار، وتطرق في نطاق قبول الغير، وعدم الضغط على الناس بأي لون من ألوان الاكراه العلني أو الخفي. إنَّ جوابي عن السؤال يتنزل أولا في هذا الاطار العام الذي يكوّن محورا قارا في تفكيري وفي كلّ كتاباتي.

وأمّا أن أُجيب بلا أو بنعم فيما يخص قدرة الاسلام السياسي على تقديم بديل النّظم التي يحاربها، فهذا ما يتجاوزني. أنا لست من مناضلي الاسلام السياسي، ولا حقّ لي في أن أجيب عوضا عن مناضليه، لا بالنفي ولا بالاثبات، فالجواب الوحيد في نظري هو جواب الأمة، الاسلامية أو الوطنية، التي يتوجّهون اليها بمشروعهم، قبولا أو رفضا.

وهذا يعود بي الى ميداني كمؤرخ : الواقع، أُنْظُر فيما هو واقع. وكلّ واقع امتداد لما مضى. فماذا أرى؟ أنّ هناك نظاما اسلاميا قائما اليوم في إيران، وهو مقام على تصوّر معين للاسلام يستحيل فهمه بدون اعتبار جذوره التاريخية، وهذا النظام حديث العهد، سبقه نظام مخالف له تماما، ولا ندري ما يكنّ له المستقبل : فكما قلب قد يقلب...

وهناك نظام إسلامي آخر يختلف عن النظام السابق باختلاف جذوره التاريخية، تأثر بخلفيته التاريخية كما تأثّر بالوسط البدوي الذي نشأ فيه منذ قرنين ونصف، وهو النظام السعودي، ولا أدري ما يكنّ أيضا المستقبل لهذا النظام، هل سيتواصل أم هو سيتطور، أم هل سيضحمل، بتطوز أو باضمحلال القاعدة الاجتماعية البدوية التي أفرزته والظروف التي واكبته؟... إنّ المؤرخ يشاهد ويسجلّ، والتاريخ لا يبقى على حال، وإنّما هو حتما تطور وتغيّر باستمرار. ويبقى المستقبل مفتوحًا.

أمامنا إذن نظامان، كلاهما مقامان على الاسلام، وكلاهما يختلفان اختلافا عميقا، رغم اشتراكهما في الانتساب الى الاسلام. واختلافهما قد يصل أحيانا الى القطيعة والعداوة السافرة، وان لم تكن ــ إلى حدّ الآن ــ مسلحة مباشرة على الأقل. حدث شبيه ذلك في الماضي، مع مراعاة الفارق طبعا، وإن لم يكن التاريخ اعادة وتكرار، ففيه ثوابت تتصل بميول الانسان الثابتة، وبضغوطات العوامل البيئية والاجتماعية وغيرها، والنظم لا تستطيع أن تنفلت من ضغوطات المحيط، ولا تتغيّر إلّا بتغيّر المحيط، فهي ليست بنية فوقية هوائية لا صلة لها بواقع ما تحتها، وقد سبق أن قيل : «كيفما تكونوا يولّى عليكم!».

• **مثالان للحكم الاسلامي على المحك :**

فلنبدأ بالنظام السعودي، الذي يصدّر نمطه في الحكم بطرق شتى ويموّل التصدير : فكل الاتجاهات الاسلامية السُنّية التي تعتمد «قاعدة دينية» كمشروع سياسي «بديل عن الانظمة التي تحاربها» تستلهمه تنظيرا، وتستجديه تمويلا.

نشأ النظام السعودي في وسط بدوي، عن حلف أو «بيعة» بين فقيه حنبلي ينتمي الى مدرسة ابن تيمية (661 ــ 1262/728 ــ 1328) هو محمد بن عبد الوهاب (1115 ــ 1703/1206 ــ 1792). وبين أمير واحة درعية (قرب الرياض اليوم) من بلاد نجد، وهو محمد بن سعود (توفي 1765/1178) وذلك سنة (1744/1157). هكذا نشأت الدولة الوهابية ــ وهكذا دعيت أولاً نسبة إلى مُنَظِّرها ــ في ظروف تشبه تماما ظروف نشوء الدولة المرابطية التي سبق ذكرها، فكان محمد بن عبد الوهاب، بالنسبة لآل سعود، بمثابة عبد الله بن ياسين بالنسبة للمرابطين، كلاهما بدأ عمله في وسط صحراوي بمقاومة رواسب الوثنية، الطبيعية في الأوساط البدوية، وبتطبيق حدود الشريعة بالجلد وبالسيف. الفارق بينهما ضئيل : كان أحدهما مالكيا، والآخر حنبليا، غير أنهما كانا في العلم سواء. وكان علم عبد الله بن ياسين متواضعا جدّا ومحدودا، وخلّف عبد العزيز (1178-1801) أباه في الحكم، وتابع، هو ومن بعده، استنادا على القاعدة الدينية الوهابية، سياسة التوسّع، وضمّ الأراضي المجاورة بالعنف وبالحرب، تمرّدا على الخلافة العثمانية الشرعية. ولم تستطع الأسرة في النهاية أن تبسط نفوذها في حدود المملكة السعودية اليوم إلّا بعد عناء شديد وخيبات كادت تقضي عليها، وحملات عثمانية ومصر لاخماد الثورة، وتدخلات انجليزية طبعا، لا جدوى في ذكر تفاصيلها بالنسب لموضوعنا. نَذْكُرُ فقط أنّ عبد العزيز آل سعود (1293-1876/1373-1953) خاض معارك عديدة، فأزال إمارة آل الرشيد بالشمال، وقضى على دولة الهاشميين بالحجاز، فاستولى على الطائف (سبتمبر 1924)، ودخل مكّة (أكتوبر 1924) التي انتزعها من يد الشريف حسين بن علي الذي كان أعلن استقلاله بها سنة 1916 عن الخلافة العثمانية منتهزا فرصة الحرب العالمية الأولى، فتلقّب بالملك، ثم بالخليفة، وحاصر عبد العزيز آل سعود المدينة سنة كاملة، وتم استيلاؤه عليها في

ديسمبر 1925، فنودي به ملكا على الحجاز ونجد بعدما كان يلقّب هو ومن قبله بالأمير، والسلطان والإمام. هكذا، منذ ما يزيد عن نصف قرن، ضمّ جدّ خادم الحرمين الشريفين الحالي هذين الحرمين إلى ملكه بحدّ سيفه، غير مكترث بالشرعية الدولية التي لم تكن لتخطر على بال قدامى فقهاء الوهّابيّة ولا تدخل في مفاهيمهم وتصوّراتهم، والتي قام لها وقعد حفيده ومُحْدِثُو فقهائه. وفي ذلك دلالة قاطعة على أنّ الدين وإذا ما وظّف توظيفا سياسيا، يطوّع بمرونة فائقة ـــ وفقدان ذاكرة ـــ للشيء ونقيضه، وذلك إلى حدّ الاستنجاد على المسلم، كما حدث في حرب الخليج، بحملة صليبية من نوع جديد، ولنا في التاريخ عِبَرٌ وعِبَرٌ من هذا القبيل.

اغتصب آل سعود السلطة بالقوة، وفرضوا أسرَتَهم بالعنف وبالحزب، وذلك بتنظير وتبرير محمد بن عبد الوهاب وفقهاء الوهّابية الذين تخرّجوا من مدرسته. إنّ الحركة الوهّابية التي رفعت آل سعود للعرش كانت بدون شكّ ملائمة، في تنظيرها وسبلها، لعصرها ولوسطها البدوي الذي نشأت فيه، وهذا ما يشرح نجاحها، لكن هل «القاعدة الدينية» التي انطلقت منها ملائمة لحياة اليوم؟ ذاك هو السؤال! هل هذه القاعدة التي لم تكد تتغيّر، تروق المتخرّجين من الجامعات الأمريكية، وهم يُعَدُّون بالألوف اليوم في المملكة السعودية؟ الشأن شأنهم، والقول الفصل سوف يكون قولهم في النهاية طال الدهر أم قصر...!

وأما النظام الايراني، فهو النمط الثاني الذي يُصَدَّر ويُستَلْهَمُ أيضا بمقادير تزيد وتقلّ تنظيرا، ويُستَجْدَى تمويلا طبعا، من طرف المنظّرين «لقاعدة دينية» تتحوّل إلى بديل عن الأنظمة التي يحاربونها، وهذا ما يدعونا إلى الوقوف عنده وعليه ولو قليلا. وفي ذلك نعتمد على منظّره الأوّل والأساسي : آية الله الخميني (خصوصا في كتابه : آية الله الخميني، الحكومة الاسلامية، ط، دار الطليعة، بيروت).

إنّ الخميني ينطلق من مقام مشترك تتّفق فيه كل فرق الشيعة، ويعرف اصطلاحا بالقول «بالنص والتعيين» وهو مبدأ يرفضه أهل السنة وكل الفرق الأخرى، ومفاده أن علي بن أبي طالب استحقّ خلافة الرسول بنص القرآن ـــ كما تؤوّله الشيعة ـــ وبتعيين واضح من النبي. فالامامة إذن في خلفه هي تعيين إمام بعد إمام، والولاء للإمام حجر الزاوية في العقيدة الشيعية، وهو ما يعرف «بالولاية». يقول الخميني : «نعتقد بالولاية، ونعتقد ضرورة أنْ يعيّن النبيء خليفة من بعده، وقد فعل» وكل الفرق،

وعلى الخصوص أهل السنة، يعتقدون أنه لم يفعل !

انطلاقا من مبدأ الولاية، يرفض النظام الإيراني الملوكية : «وحكومة الاسلام ليست ملكية، ولا شاهنشاهية، ولا امبراطورية» (حسب قول الخميني في كتابه المذكور) كما يقول : «واليوم — في عهد الغيبة — لا يوجد نص على شخص معيّن يدير شؤون الدولة» وهكذا ابتداء من اختفاء الإمام الثاني عشر، وهو محمد المهدي القائم (اختفى سنة 940/329)، يعيش الاسلام، في نظر الشيعة الاثني عشرية، حالة فراغ دستوري بتعبيرنا اليوم. ما الحلّ ؟ إنّ آية الله الخميني يرفض الديمقراطية، أي سيادة الشعب، ولو بصورة مؤقّتة. في هذه الحالة يلتمس الحل في الفقه فيكتب : «وبالرغم من عدم وجود نصّ على شخص من ينوب عن الإمام (ع) حال غيبته، إلّا أنّ خصائص الحاكم الشرعي لا يزال يعتبر توفّرها في أي شخص مؤهّلا إيّاه ليحكم في الناس، وهذه الخصائص التي هي عبارة عن : العلم بالقانون، والعدالة، موجودة في معظم فقهائنا في هذا العصر، فإذا أجمعوا أمرهم كان في ميسورهم إيجاد وتكوين حكومة عادلة عالمية منقطعة النظير» (الكتاب المذكور) !.

وهكذا، في حالة «الغيبة الكبرى» التي قد تطول في نظر الخميني (ألوف السنين قبل أن تقتضي المصلحة قدوم الامام المنتظر)، والتي قد تطول في نظرنا إلى ما لا نهاية له، يُنَظِّرُ مدبّر الانقلاب الإيراني لما يسمّيه «بولاية الفقيه» فيورد جملة من الأحاديث تفيد أنّ «خلفاء الرسول (ص) هم الفقهاء العدول» (نفس المصدر) وهكذا يقترح الخميني على العالم بأكمله حكومة لاهوتية «منقطعة النظير» إلى حين «تقتضي المصلحة قدوم الإمام المنتظر»!!

غير أنّ المشكل الذي يعترضنا، ولم يَتَعرّض إليه آية الله الخميني — معذُورا ! — هو : من «الفقهاء العدول» ؟! هل هم فقهاء الاباضية الذين مارسوا الحكم بصورة تزيد وتقلّ توفيقا — بلغت حدّ إراقة الدماء — أيّام الدولة الرستمية بالمغرب الأوسط حتّى إبادتهم، وإبادة حكومتهم، التي أرادوها عادلة، وهي الدولة الشيعية الإسماعيلية الفاطمية عند قيامها (908/295) ! ونذكر بأن الإمام مالك كان يرى قتل الاباضية ما لم يتوبوا، ولا أعتقد أنّ آية الله الخميني أكثر لينا نحوهم وأحسن ظنّا فيهم، وهو لا يجهل رأيهم في علي وخروجهم عليه، أم «الفقهاء العدول» هم فقهاء الشيعة الاسماعيلية الذين مهّدوا لقيام الدولة الفاطمية، ورأوا في عبيد الله «الإمام المهدي

المنتظر» ليملأ الدنيا عدلا، فاقتصر على أن يملأ المغرب ومصر حربا! أم هل هم فقهاء السنّة، أو المعتزلة، أو المرجئة، أو الشيعة الاثني عشرية فقط، وهلمّ جرّا، مع التذكير بالتكفير المتبادل بعدل وإنصاف بين عديد الفرق المتعادية كلّها... في الله !؟ وعلى سبيل المثال فهل بشر بن غياث المريسي (توفي 833/218) من أصحاب أبي يوسف، أي الحنفي فقها، وهو من ألمع فقهاء المالكية بالقيروان، كان يُرى فيه رأس الزندقة بالمشرق ؟ وهل صهر أسد بن الفرات، ابن أبي الجواد، الذي ولي قضاء القيروان من 836/221 إلى 848/234 فقيه عادل، في حال أن سحنون، الذي خلفه في القضاء، عذّبه إلى أن مات في العذاب (انظر محمد الطالبي : تراجم أغلبية ـــ المطبعة الرسمية ـــ، تونس 1968، ص 106)... إذن فلا فائدة أن نطيل في الأمثلة، التي كلها تفيد بأن الفقهاء العدول عند قوم، كثيرا ما هم زنادقة عند آخرين، وهنا يحسن أن نذكّر بالحديث المعتمد عند أهل السنّة والقائل بأن من بضع وسبعين فرقة التي ستفترق إليها الأمة، فرقة واحدة ناجية، والبقية في النار (انظر : عمر بن حمّادي حول حديث افتراق الأمّة إلى بضع وسبعين فرقة، في الكراسات التونسية، عدد 115-116 (1981) ص 287-358) وسواء صحّ هذا الحديث أم لم يصحّ عند آية الله الخميني، فبالنسبة إليه الفرقة الناجية هي فرقة الشيعة الاثني عشرية، إذ من أصول الشيعة أنّ من مات وليس في عنقه بيعة للإمام، مات ميتة جاهلية، وعلى هذا الأساس فالفقهاء العدول هم فقهاء الاثني عشرية وهم خلفاء الرسول، فولاية الفقيه ينبغي أن تكون فيهم دون غيرهم، كما كان علي هو خليفته الأوحد دون غيره من الصحابة.

في ذلك كفاية لكي يتّضح لنا أن النمط السعودي السنّي، المقام على شرعية الملك، وعلى المذهب الحنبلي في شكله الوهّابي، وعلى مؤازرة فقهائه التي برزت بشكل واضح في حرب الخليج، والنمط الإيراني الشيعي، الذي يرفض الملك، ويرى ولاية الفقيه في انتظار ظهور الامام من غيبته، لا يلتقيان أصلا في مستوى مقولاتهما الأساسية، وكلاهما متصدّر للتّصدير، وهما متهادنان بقدر ما تقتضيه المصالح الظرفية، كلّ ذلك إلى حين. وفيما شهدته مكّة منذ سنوات خلت، من اضطرابات دامية تسبّب فيها حجيج إيران وما حملوه من شعارات ولافتات، دلالة بليغة وكافية على هشاشة التعايش بين النمطين. فأيّهما إذن، يصلح في هذه الحالة أن يكوّن «قاعدة

دينية لمشروع سياسي يمكّنه أن يتحوّل إلى بديل عن الأنظمة التي يحاربها» الاسلاميون ؟ حسب ما جاء في السؤال... الجواب أنه لا توجد «قاعدة دينية لمشروع سياسي» متّفق عليه من طرف الجميع أصلا، وذلك يتّضح حديثا — كما اتّضح قديما — من تناقض النماذج المعروضة علينا باسم الدين، تناقضا كلّيا في مستوى منطلق أسس الحكم وتصوّره. وهذا يدفع بنا إلى التّاريخ : لقد تعدّدت قديما النظم المتصارعة داخل العالم الاسلامي، كلّها تدّعي أنّها إسلاميّة وشرعية، ولم يعدم إطلاقا أي نظام من هذه النظم منظّرين «فقهاء عدول»، يؤيّدونه، ويبرّرون له، ويباركونه، ويدّعون له على المنابر، وينظّرون لشرعيته على قواعد دينية يلتمسونها له، فيجدونها... «وكل من سار على الدرب وصل»؟ وهذا تصرّف أقلّ ما يقال فيه أنّه توظيف حربوي للدين، يتلوّن فيه دائما المظروف بلون الظرف، والسؤال هو : هل هذا في صالح الدين في النهاية ؟

ويقول الخميني : «إنّ نصوصا كثيرة تصف كل نظام غير إسلامي بأنّه شرك، والحاكم أو السلطة فيه طاغوت، ونحن مسؤولون عن إزالة آثار الشرك من مجتمعنا المسلم ونبعدها تماما عن حياتنا. (الحكومة الاسلامية ص 33—34) فإن كان هذا حقّا، فما أكثر المشركين قديما وحديثا، لا سيّما إذا ما اعتبرنا أنّ النظام الإسلامي الحقيقي الوحيد، انطلاقا من مسلمات الخميني، هو الذي يرتكز على النظرية الامامية الشيعية الاثني عشرية. وإذا ما كنّا مسؤولين «على إزالة الشرك» بالمفهوم الخميني فهذا يزجّ بنا حتما في أعمال عنف لا تنتهي ولا تقلّ ضراوة عما سبقها بين الأنظمة المختلفة والفرق، ومنها فرق الشيعة نفسها، فهل هذا برنامج مستقبلي نجني منه الخير ؟ وهلاّ آن للفتنة الكبرى أن تنتهي !

كي لا نسبح في الخيال والتصوّرات المفرغة، انطلقنا من نظامين إسلاميين يعتبران كمرجع، استلهاما وتمويلا، لكل الحركيين الذين يريدون إرساء بديل عن النظم التي يحاربونها انطلاقا من «قاعدة دينية»، وهذا يجعلنا نتساءل :

هل الاسلام يعني الحكم الفردي والاستبدادي المبرّر — بتزكية فقهائه وبيعتهم — ضمّ الأراضي المجاورة بالقوة عندما يكون ذلك لفائدته، واغتصاب السلطة بالسيف، وممارستها في شكل ملوكية ؟

أم هو ثورة، لإزالة «الشرك في مجتمعنا المسلم»، وإرساء «ولاية الفقيه» في انتظار ظهور الامام من غيبته الكبرى، ورفض ممارسة الحكم «بالمعنى الدستوري المتعارف الذي يتمثّل في النظام البرلماني أو المجالس الشعبية» (الخميني/الحكومة الاسلامية ص 41) أي رفض الديمقراطية التي لا تزيد في مفهومها الحرفي عن سيادة الشعب!؟

قدمنا تساؤلات فيما يخصّ نظام الحكم، غير أنّ جوهر القضية لا يهم شكل الحكم بقدر ما يهم ممارسته ومحتواه القانوني بالنسبة للاسلاميين. فمن يوم أعلن مؤسّس حركة الاخوان المسلمين حسن البنّا، وشعارها : الله غايتنا، الرسول قدوتنا، القرآن شريعتنا، الجهاد سبيلنا، الشهادة أمنيتنا، وقد ولد حسن البنّا سنة 1906 وتوفّي سنة 1949 بالبحيرة غربي الاسكندرية، ودخل دار العلوم فتخرّج منها معلّما، أسّس حركته سنة 1929، وأضاف لها جناح الاخوات سنة 1933، اتصل برشيد رضا، وكذلك ببعض الضباط في الجيش منهم أنور السادات الذي وُلي فيما بعد رئاسة مصر، له عدّة كتابات، اصطدمت حركته مع السلطة، فاغتال بعض اتباعه رئيس الحكومة محمود فهمي النقراشي وذلك في 1948/12/28، واغتيل بعد ذلك بقليل (1949/2/12) حسن البنّا رميا بالرصاص في ظروف غامضة عزاها أصحابه إلى الشرطة، فأطلقوا عليه لقب الشهيد. ومن يوم أن أعلن هذا الرجل عن «المطالب الخمسين» (انظر حسن البنّا، مذكرات الدعوة والداعي، القاهرة، دار الكتاب العربي ص 237–241) طُرحت بحدّة قضية تطبيق أحكام الشريعة. وعلى هذا الصعيد يلتقي النمطان السعودي والايراني، وكلّ من يستلهمهما، ويسعى لجلب مساندتهما، مستعدّ ضمنيا إلى أن يعتبر نظاما إسلاميا كل نظام يطبّق أحكام الشريعة، مهما كانت الاختلافات بين النمطين عميقة في مستوى فلسفة السلطة، وخطيرة في مستوى الأحكام الفقهية التي قد يبلغ التناقض بينها مبلغا حادًا.

لقد قلت وأكرّر إنّي أريد أن أضع قضية الشريعة بين قوسين لأنّها أشد إشكالا من أن تُحلّ في كلمتين، أنا لا أملك حلاً، غير أني أكتفي بأن أنقل ما كتبه محمد الغزالي، وهو قريب من أوساط الاسلاميين، وله ركن قارّ بجريدة «المسلمون» في كتابه «الطريق من هنا»، ص 9، وفيه يقول : «لقد خيّل للبعض أنّه يمكنه السطو على الحكم بطريقة، ثم يتحوّل هذا السطو إلى وجود مشروع عندما يقيم هذا الحاكم بعض شرائع الحدود والقصاص، وسيكون الحكم إسلاميا بهذه الحيلة

الطريفة» ويضيف في موضع آخر من كتابه المذكور (ص 20) : «إن بناء المصانع يعدل بناء المساجد».

> ولنا الآن أن نتساءل : هل تكوين قاعدة دينية لمشروع سياسي يمكنه أن يتحوّل إلى بديل عن الأنظمة التي يحاربها، ويعني ذلك تطبيق أحكام الفقه المتعلّقة بالحرب، بما في ذلك الاسترقاق واقتسام الغنيمة، وفي ذلك نصوص صريحة ومحكمة؟ ونحن ما زلنا إلى اليوم نخوض حروبا فيما بيننا ومع الغير... وإذا ما اعتبرنا أن هذه الأحكام قد تجاوزها العصر، فلم لا نطبق هذه القاعدة على غيرها؟

كذلك أخذ الخمس من أموال المسلمين على الطريقة التالية التي يطرحها الخميني : «ويؤخذ الخمس على مذهبنا من جميع المكاسب والمنافع والأرباح سواء في الزراعة أو التجارة أو المعادن أو الكنوز، ويساهم في دفع ضريبة الخمس بائع الخضروات إذا حصل عنده ما يزيد على مؤونته السنوية المنسجمة مع تعاليم الشرع في الصرف والإنفاق، كما يساهم في ذلك ربّان السفينة» (الخميني، الحكومة الاسلامية ص 29)... فهل هذه أحكام مالية عادلة وصالحة لزماننا؟ وهل تتفق مع المذاهب الأخرى؟ الخ...

الإيمان والحداثة :

إذن هل نعود، كما يطلب منّا ذلك الخميني، إلى تطبيق أحكام الذمة : «وإذا نظرنا في الأموال التي تجبى من الجزية والخراج لوجدنا ثروة ضخمة لا يستهان بها، فعلى الحاكم أو الوالي أن يفرض على الذمّيين من الجزية ما يتناسب مع قدرتهم المالية» (المصدر ص 31)... فأية جزية وأي خراج في عصرنا؟ وهذا يجعلنا نتساءل بحيرة : في أي عصر يعيش منظّرو الأنظمة الإسلاميّة ؟ فمن ذمّة من اليوم ؟ هل 40% من المسلمين الذين يعيشون كأقليات في ربوع الغرب وغيرها سيعاملون بدورهم معاملة الذمّة على قاعدة التعامل بالمثل؟ وفي لبنان : من ذمّة من؟ وفي إسرائيل؟!!!.. أوليس المسلمون اليوم، في عالم يطغى فيه الغرب بلغة الحديد والنار

والمال والتقنيات، كلّهم بصورة من الصور في حالة ذمّة؟ وهناك من منظّري الأنظمة الاسلامية من يتحدّث بلغة «الجزية والخراج»! في عصر حقوق الانسان..!

وهل المشروع الاسلامي البديل عن الأنظمة التي يحاربها يعني زواج المتعة، وهو مباح في إيران وبه العمل ؟!

وهل يعني التفريق بين الجنسين، وفرض الحجاب، الذي قد يبلغ الاحتجاب الكلّي، على أساس أن المرأة كلّها عورة عند أشدّ القائلين بالحجاب؟ وهل يعني الطلاق التعسّفي، وإباحة ضرب الزوجة، وألّا تسافر المرأة أكثر من مسافة تقصير الصلاة (8 كم) بدون أن تكون مرفوقة بمحرم، وألّا تسوق السيارة؟ وهل يعني رجم الزاني والزانية المحصنين، وآية الرجم غير موجودة في القرآن أصلا... ويقال أنها منسوخة نصّا وثابتة حكما؟ وهل يعني أن نلهّي الجماهير المحرومة بفرجة قطع يد مسكين سرق لبؤسه الجسدي والروحي... والله وأهل العلم يعلمون بكم تقدّر سرقات الأقوياء التي لا تقع تحت حدّ ولا حصر!

فإن كان هذا هو المشروع البديل، فأنا أشكّ في قدرته على استهواء كثير من الناس، وخاصة النساء، ولا أتوقّع بالمرّة أنّه سيعمّ الكون... وأنّه سيكون «البديل» وفيه مستقبل الخليقة والوجود، والاسلام مشروع ومخطّط الاهي كوني.

وإذا ما وضعنا الآن القضية في إحداثياتها الحقيقية، التي تهمّ الانسان من حيث هو إنسان كرّمه الله بحرية الاختيار، فأنا أتساءل : هل المشروع الاسلامي الحقيقي جوهرا وغاية يعني أن نفرض بالقهر وبالجلد سلوك المسلم على من يرفض هذا السلوك؟ وعندما نرغم شخصا ما على هذا السلوك، قهرا وجلدا وخوفا، وهو رافض له في قلبه وسريرته، في مجتمعاتنا التي أصبحت تعددية هل امتثاله الظاهري لهذا السلوك المفروض عليه قهرا، ينجيه ويجزيه عند ربّه؟ فما القيمة الروحية لسلوك غير صادر عن انضباط واعتقاد واقتناع؟ هل نحن نريد، في مجتمعاتنا العصرية التي شهدت تحوّلات جذرية تبلورت في حقوق الانسان، ان نشجّع الرياء، والنفاق والخداع، والله يأبى ذلك ويتوعّد من يكذبون؟

إن من طبيعة الايمان، والسلوك التابع له والنابع منه، أن يكون تلقائيا وحرّا، أو لا يكون، فبدون حريّة اختيار، وانضباط ومسؤولية، لا يستقيم الإيمان، ولا يتوب

حقّا العاصي غير المصرّ، المعترف بعصيانه والمقرّ بذنبه، غير المنكر في سريرته لأوامر الله ونواهيه، إلا بحركة حرّة باطنية تجعله يندم عن الذنب، ويقلع إقلاعا إراديا عن العصيان، إذ ليس من العصمة ألّا يَجدُّ المرء، وفي الحديث : «الندم توبة» فالتوبة مراجعة المرء نفسه، فيتوب إلى اللّه، أي يرجع إليه بعد مفارقة العصيان. وقد ورد في (لسان العرب) أن «أصل تاب عاد»، فعندما يتوب المرء إلى الله بعد مفارقة العصيان، يتوب الله عليه، أي يعود ويرجع إليه، فيتحقق من جديد الانسجام بين الخالق والمخلوق، وهذا لا يتحقق بالضغط والاكراه، إذ لا يحصل بهما الندم والرجوع إلى الله. فالتعددية اليوم، وحقّ الانسان في اختيار سلوكه ومصيره، يفرضان علينا تعميق الايمان واستبطانه، وذلك معنى الاخلاص، وذلك لا يتمّ بالقهر وسوط الجلّاد، فالسلوك الاسلامي الذي يثري الروح، ويرضي الله، وينجي العبد إنّما هو صادر عن إقتناع وانضباط لا يحصلان إلا بثقافة إسلامية ملائمة غير قهرية.

وفي النهاية، فأنا لا أعتقد أنه ينتظر مِنّي «البديل». فأنا لا أحارب أحدا، ولا أرى جدوى من الحرب ولا أحبّها، ولا أعلم الغيب، وليس لي مشروع نظام إسلامي جاهز ومثالي يجمع عليه الجميع. لكن لي سؤال : أليس النظام الأفضل هو الذي يوفّر لكلّ إنسان حُظوظ الإزدهار، وإمكانية اختيار السلوك الذي يرضاه ويرضيه، من دون أن ضغط من أي نوع سوى الانضباط الذي يمليه الضمير، وينبع من حرّ الاعتقاد، والاضطلاع بالنفس، واختيار المصير؟ لقد أدليت بدلوي من خلال دراساتي وأبحاثي وتأمّلاتي في تحليل الفكر الاسلامي، وعندي إن كان لي عِنْدٌ، هو أن مستقبل الاسلام، كرسالة عالمية، يكمن في قدرته واستطاعته على هضم الحداثة، حتى لا يكون المسلم مغاصرا للمعاصرة في قلق وعن مضض، وإنما دافعا للحداثة والمعاصرة في «الصراط المستقيم» الذي نبتهل في كلّ صلواتنا أن يهدينا الله إيّاه.

أما البديل الذي تحاول إرساءه الاتجاهات الاسلامية المعتدلة نسبيا — بالنسبة للكليانيات اللاهوتية التي ترفض علانية الديمقراطية أصلا وإطلاقا، كالنظام السعودي مثلا — فهو ما يمكن أن نسمّيه **«بالنيمقراطية البرلمانية»** **la nomocratie Parlementaire** وهذا يحتاج إلى شرح.

هذه العبارة، عبارة «النيمقراطية» هي من نحتنا، نحتناها من كلمتين يونانيتين : «نوموس» (nomos)، و«قراطوس» (Kratos) قياسا على «الديمقراطية» و«التيوقراطية»

اللتين دخلتا منذ أمد طويل العربية وشاع استعمالهما. ومفهوم النيمقراطية وسط بين المفهومين السابقين، به يتم الثالوث المفاهيمي، وتتّضح معانيه المتفرّعة عن جذر مشترك : قراطية = قراطوس = Kratos وكلمة «قراطوس» لها في اليونانية معنى : القوة، والنفوذ، و**السلطة**، وحوّلت الكلمة، تطويعا للنطق الفرنسي، إلى : cratie = . وتطويعا للنطق العربي إلى «قراطية» وتختلف في معانيها المتميّزة الكلمات الثلاث، المتفرّعة عن ثالوث مفاهيمي يعني مقامه المشترك («قراطية» «cratie» = «Kratos») السلطة عموما، باختلاف ما يضمّ إلى المقام المشترك وينحت معه. والكلمات اليونانية، التي عندما تسبق المقام المشترك وتنحت معه توجّه معناه العام في ثلاث اتجاهات متميّزة هي :

1) «ديموس» (demos) التي حوّلت في الفرنسية إلى «démo» وفي العربية إلى «ديم»، وهي كلمة لها معنى «الشعب»، وعلى هذا الأساس فإن : «demos - kratos» = «démocratie» = «ديمقراطية» تعني : **«سلطة الشعب»** ويقتضي ذلك، ضمنيا ومنطقيا، العلمنة، إذا ما مارس الشعب، انطلاقا من سيادته المطلقة، السلطة بدون تدخلات خارجة عن محض إرادته. فالديمقراطية بطبيعتها متصوّر علماني للحكم، القوانين فيه وضعية، وكثيرا ما يحاط هذا الجانب بالابهام المقصود.

وهنا تجدر الإشارة إلى أنّ ابن خلدون، وإنْ لم يعرف طبعا لا الديمقراطية ولا العلمنة، فقد انتبه إلى أنّ القوانين العادلة، التي بدونها لا يستتبّ للدولة «أمرها ولا يتم استيلاؤها» صنفان : وضعية صادرة عما يسميه «سياسة عقلية» أي علمانية على حدّ تعبيرنا اليوم. وأخرى لاهوتية «مفروضة من الله» وخاصة بما يسميه «سياسة دينية». أي في اصطلاحنا اليوم تيوقراطية أو نيمقراطية، وهذا ما يعبّر عنه بقوله في المقدمة بالصفحة 342/ طبعة بيروت 1956 : «فإذا كانت هذه القوانين مفروضة من العقلاء وأكابر الدولة وبصرائها، كانت سياسة عقلية، وإذا كانت مفروضة من الله بشارع يقرّرها ويشرعها، كانت سياسة دينية نافعة في الحياة الدنيا وفي الآخرة» فمن طبيعة القوانين في نظره أن تكون «مفروضة»، والاختلاف في الفارض : الانسان بعقله، أو الاله بحكمته، وإن كان ابن خلدون لا يحبّ «السياسة العقلية»، لأنها «نظر بغير نور الله» فإنه أيضا يعترف بأن «السياسة الدينية» غير متجذّرة في طبيعة الانسان من حيث هو إنسان، وأنّ أمما عديدة لم تعرفها، وأن التاريخ يسير في اتجاه «انقلاب -

الخلافة إلى الملك»، وذلك هو عنوان الفصل الثامن والعشرون من مقدمة ابن خلدون، فانظر فيما يخصّ هذه القضية مؤلّفنا «ابن خلدون والتاريخ» الباب الخاص بالدولة (M. Talbi, Ibn Khaldûn et l'histoire, Ed. Maison tunisienne de l'édition, Tunis 1973, p. 38-52)

2) «تيوس» (theos) التي حوّلت في الفرنسية إلى : théo : وفي العربية إلى «تيو»، وهي كلمة لها معنى : «الاله»، وعلى هذا الأساس فإن : = «théocratie» «theos-Kratos» «تيوقراطية» تعني : **«سلطة الاله»** ويقتضي ذلك، ضمنيا ومنطقيا، نفي العلمنة إطلاقا، ونفي أي دور للشعب (demos) في ممارسة السلطة (kratos) التي يتفرّد بها الاله (theos) وذلك يؤدّي حتما في خاتمة المطاف، عندما يحكم غلق الحلقة، إلى الكليانية اللاهوتية أو الكهانوتية.

وهذا ما لم يتفطّن إليه ابن خلدون عندما رأى في «السياسة الدنية» حصنا حصينا ضدّ «التغلّب والقهر» اللذان يصاحبان الملك الطبيعي و«الضروري للبشر» فتكون «أحكام صاحبه في الغالب جائرة عن الحقّ، مجحفة بمن تحت يده من الخلق في أحوال دنياهم، لحمله إيّاهم في الغالب على ما ليس في طوقهم من أغراضه وشهواته» (المقدمة ص 340)، وما كان ليتبادر إلى ذهن ابن خلدون أن «الديمقراطية» أي «سلطة الشعب» قد تكون البديل في هذه الحالة. وأنّى يكون له ذلك وهو لم يعرف، بحكم زمانه ومكانه، أي نموذج ديمقراطي يتّخذه قاعدة لتحليلاته وتأمّلاته؟!

3) «نوموس» (nomos) التي حوّلت إلى الفرنسية إلى «nomo» وحوّلناها في العربية إلى «نيم» وهي كلمة لها معنى «القانون» وعلى هذا الأساس فإن : «nomos-kratos» = «نيمقراطية» تعني : **«سلطة القانون»** وعبارة «nomocratie»، مرادف «النيمقراطية»، غير موجودة في الفرنسية، وإنما هي من نحتنا قياسا على «nomographie» بمعنى «دراسة القانون» من «nomos-graphia».

وكلمة «نوموس» (nomos) اليونانية دخلت لغة الفلاسفة المسلمين منذ العصر الوسيط، فهي من الدخيل في شكل «ناموس» (الجمع نواميس)، وبها يعبّر عن القوانين المسيّرة للكون، ككلمة «هيولي» (hulé) اليونانية الأصل أيضا، والتي يعبّر بها فلاسفة العصر الوسيط عن المادة الأولى.

ولعلّ الكلمة شقّت سبيلها إلى العربية قبل الاسلام، عن طريق أهل الكتاب بمكّة

والمدينة، وذلك أنّ العبارة التي يعبّر بها في العبرية عن التوراة (Torah) وخاصة «الأسفار الخمسة» (Pentatenque) المتضمنة للشريعة الموسوية، قد ترجمت في اليونانية بكلمة «نوموس» (nomos)، وذلك في الترجمة المعتمدة والمعروفة ««بالسبعينية» (les septante) نسبة للسبعين، أو إثنين وسبعين مترجما، الذين قاموا بها. وهكذا اصبحت، بحكم الانزلاق الدلالي، كلمة «نوموس» (Nomos) تطلق في الاصطلاح الديني على : «الشريعة» الموسوية (la loi) فنوموس أصبحت مرادف «للشريعة».

ونجد في «لسان العرب» لابن منظور أثرا لتسرّب كلمة «نوموس» (nomos) إلى المحيط الثقافي العربي قبل الاسلام، وذلك في شكل «ناموس»، تطويعا للنطق العربي وامتزاجا بكلمات أخرى عربية من مادّة «نمس»، يقول ابن منظور في لسان العرب، طبعة بيروت 1956 جزء 6 بالصفة 244 : «وأهل الكتاب يسمّون جبريل، عليه السلام، الناموس... لأن الله تعالى خصّه بالوحي والغيب» ويذكر صاحب المنجد من معاني الناموس : «الشريعة».

«فالنيمقراطية» تعني إذن، نحتا اشتقاقيا واعتمادا على ما سبق، «سلطة القانون» كما ذكرنا، لكن لا أي قانون، وإنّما القانون المنزّل بالوحي عن طريق جبريل — ومن أسمائه الناموس عند أهل الكتاب — أي : الشريعة. وحرفيا «النيمقراطية» هي «سلطة الناموس». إن النيمقراطية ليست إذن تيوقراطية (theos-kratos) صرفة لا دخل للشعب (demos) فيهاوفي ممارسة السلطة (kratos)، ولا ديمقراطية (demos-kratos) محضة أيضا، سلطة الشعب فيها مطلقة ووحيدة، وإنما تقع وسطا بين النظامين، يمارس فيها الشعب (demos) السلطة (kratos) طبقا للقانون (nomos) المنزّل بالوحي، وذلك بالطرق الملائمة — التي يدخل فيها الاجماع قديما على اختلاف صوره وعلاّته — ومنها التمثيل البرلماني حديثا.

النيمقراطية البرلمانية (La nomocratie parlementaire) نظام يسُنّ فيه القوانين البرلمان المنتخب، والممثل، «لسلطة الشعب» — وذلك معنى الديمقراطية — لكن تحت رعاية ومراقبة «الناموس» (nomos). ومن معانيه الشرع. وذلك حتى لا يتعارض ما يسنّه النواب المنتخبون والممثلون «لسلطة الشعب» من قوانين مع «سلطة الله» المتمثلة في الشرع. فهو نظام ازدواجي السلطة، اليد العليا فيه لله.

وهذا النظام دستوري بشكل ما ـــ إذْ يقبل سلطة تشريعية منتخبة ـــ لكن الدستور الأعلى فيه الكتاب والسنّة، وهذا ما يعبّر عنه الخميني بقوله : «فحكومة الاسلام ليست مطلقة وإنما هي دستورية، ولكن لا بالمعنى الدستوري المتعارف الذي يتمثل في النظام البرلماني أو المجالس الشعبية ـــ بهذا يعني الخميني النظام الديمقراطي العلماني الذي تكون فيه سلطة البرلمان أو المجالس الشعبية مطلقة وبلا قيود ـــ وإنما هي دستورية بمعنى أنّ القائمين بالأمر يتقيّدون بمجموعة الشروط والقواعد المبيّنة في القرآن والسنة، والتي تتمثّل في وجوب مراعاة النظام وتطبيق أحكام الاسلام وقوانينه، ومن هنا كانت الحكومة الاسلامية هي حكومة القانون الالهي» (الحكومة الاسلامية ص 41) ففي هذا النظام يلعب ما يسمّيه الخميني «بولاية الفقيه» دور «المجلس الدستوري» (Conseil constitutionnel) الذي يراقب مطابقة القوانين للدستور (انظر في هذا تحليلنا لكتاب الخميني : M. Talbi, le livre de Khomayni: Pour un gouvernement islamique, dans le Maghreb, N° 46 (6 Mars 1982, Tunis, p:46.51).

كما نحيل فيما يخصّ بنية الدولة الاسلامية التقليدية على : M. Talbi, les structures et les caractéristiques de l'état islamique traditionnel, dans Les cahiers de Tunisie, N°143-144 (Tunis 1988); p: 231-256.

الشريعة / المعضلة

وهكذا ندور وندور، ونعود إلى القضية الأم، إلى قضية الشريعة التي تواجه كل الأنظمة التي نصّت في دساتيرها على أن الاسلام دين الدولة، مع مراعاة تزيد وتقلّ لما يقتضيه هذا الفصل من الدستور، وإرساء أجهزة مراقبة ذات فاعليات متفاوتة. إنّ أزمتنا الكبرى ليست، كما هو الشأن بالنسبة للأديان الأخرى كالمسيحية مثلا، أزمة لاهوتية، بقدر ما هي ازمة تشريعية اجتماعية، ولن نخرج منها إلاّ إذا وفقنا في حلّ قضية الشريعة حلاً يرضي ضمائر القواعد الاسلامية العريضة، وهذه الأزمة تعكس التحولات التي تعيشها المجتمعات الاسلامية في خروجها من حياة ريفية ـــ أو صحراوية أحيانا ـــ إلى حياة «المجتمع المدني» كما تعيد وتكرر اليوم أجهزة الاعلام.

الاسلام يعيش منذ جمال الدين الأفغاني (1838-1897) إلى يوم الناس هذا، أي منذ ما يزيد عن قرن، أزمة فكرية قد طالت، وتشنجت، حول قضية تطبيق الشريعة، فهزت هنا وهناك أركان مجتمعاتنا إلى حدّ التفجّر في أعمال عُنْفية فردية وجماعية، من دون أن نرى الفجر، بالرغم من الجهود التي بذلت، ومن الأشواط الإيجابية التي قطعت أيضا. لكن الطريق ما زالت طوِيلة ووعرة أمامنا. وذلك أنّ العالم الاسلامي الذي ننتمي إليه، ولا نستطيع، شئنا أم أبيْنا، فصل قضايانا عن قضاياه تأثيرا وتأثّرا، يسير بسرعات متفاوتة، تختلف باختلاف التّحوّلات الاجتماعية التي يشاهدها، وبسرعة انتشار التعليم ومحتواه في مختلف شرائحه إناثا وذكورا، وبعمق تفاعله، تبعا لكل ذلك، مع الحداثة، هذه الحداثة ـــ وهنا يكمن جوهر المشكل ـــ التي لم تنشأ من صلبه بحكم تطوّره الطبيعي والمرحلي، ولم تنبع من قيمه، وإنما فرضت عليه أولا استعمارا وإذلالا، ثم أخذ يستوردها في كُثُر ما يستورد من مصنوعات الغرب وفكرياته، فصدم بها البعض، وأحس بها كغرابة وانبتات، فرفضها رفضا يتفاوت في الحدّة إلى حدود الثورة والعنف، بينما انغمس فيها البعض الآخر انغماسا قد يصل حدّ بتّ الجذور والقطيعة مع الارث الاسلامي، خصوصا في صِيغِهِ السلوكية والأخلاقية، بل حتى العقائدية. نحن أمام أزمة عميقة، وهي أزمة ضميرية بالنسبة للمسلمين قناعة وسلوكا.

ولا حل للأزمات الضميرية إلّا بما يرضي الضمير ويعيد له الطمأنينة والانسجام، ولا يكون ذلك إلا بالاقتناع والاقناع، وسبيلها الأوحد البحث والدرس والحوار، وهذا ما دعانا، في مقال نشرناه بجريدة الصباح (الجمعة 1988/4/1 ص 8) بعنوان : «التعليم الديني في عالم العلم والتعدّدية» إلى التقدّم باقتراح «إحداث مركز مستقل للأبحاث الاسلامية والدينية عموما، مع التأكيد خاصة على أديان أهل الكتاب، وبدون استثناء الأديان الافريقية والقديمة» ونحن نعتقد أن هذا المركز من شأنه أن يعين، عن طريق معالجة القضايا الدينية في إطارها الواسع، وبمنهجيّات علمية عصرية، بدون استثناء مقاربات المقارنة، على تطوير الفكر الاسلامي، واكسابه أكثر واقعية وفاعلية، مما سيساعد بدون شكّ على أسلمة الحداثة وتحديث الاسلام، وبدونهما لا مخرج من الأزمة. **كان ابن خلدون، الذي عاشرناه طويلا وبه تأثّرنا، يعيب على «السياسة العقلية» التي لا ينكر فضائلها، أنها «نظر بغير نور الله»، ونحن**

غايتنا أن تكون السياسة عقلية وفي ذات الوقت نظر بنور الله، وكما قلت مرارا فإني لا أملك حلاّ ولا لسؤالكم جوابا، لكن «الطريق من هنا» !

كيف تموضع نفسك قياسا بما يمكن أن يسمّى بالاسلام الرسمي ؟ مثلا المجلس الاسلامي الأعلى...؟

حتى هذه المسألة هي مسألة سياسية وهي تتعلّق بإدارة شؤون البلاد الدينية، وليست في كل الأحوال قضية تحليل وتفكير وتنظير، إنّما هي قضية ممارسة لتنظيم الحياة في البلاد.

لكن، عندما أذهب يوم الجمعة إلى المسجد لأقوم بفريضة الصلاة، كثيرا ما أخرج وأنا أتساءل : ما الاسلام الرسمي؟ وفي أي عصر أنا أعيش؟ وأنا عادة لا أحبّ إعادة ما أسمع، ولا أقصد الاساءة لأحد، لكن ربّ ضارة نافعة، وما سأرويه قد سمعه المئات مثلي، ومنهم من أُعجِب به !

سمعت الخطيب من أعلى المنبر، ولم أرَ شخصه، يقص بحماس شديد وبصوت جهوري وبلهجة مسرحية يطوّل فيها حروف المدّ ويفخّم خاصة «واو» نمرود، قصة ابراهيم عليه السلام ! والمناسبة عيد الاضحى، فذكر كيف ألقى النمرود إبراهيم في النار، وتابع : «فعاقب الله النمرود على ذلك، فأرسل له ملكا يدعوه أياما ثلاثا متوالية إلى الإيمان، فأبى النمرود، فدعاه الملك إلى الحرب، فخرج النمرود بجيوشه (وصف الجيوش)... وانتظر فلم ير جيشا يقاتله، فاستخفّ النمرود بالملك ومن أرسله... وإذا بالسماء تسودّ بغتة، يملؤها الظلام... جيش من الناموس، البعوض يملأ الدنيا، ما يعلم جند ربي كان هو... فتسقط على كلّ جندي من جيوش النمرود بعوضة، يطيح ميّتا، كان النمرود ما ماتش، دخلت بعوضة أنفه... وجعلت تنخر دماغه... يا سادتي الأعزّاء! فأخذ النمرود يحكّ رأسه... ثم يزداد الأكلان... أيها السادة الأعزّاء! تعلمون ماذا فعل النمرود؟... أخذ يلطم رأسه... وازداد الأكلان... فأمر النمرود من حاشيته من يلطم رأسه... يْسَطْكُولُو... وازداد الأكلان... فأخذوا الشلايك والقباقب يْسَطْكُولُو بيهم على راسو... ثم أخذوا الأعمدة... ودام النمرود على هذه الحالة 400 سنة، أي قدر ما قضي في الملك قبل أن يلقي ابراهيم عليه

السلام في النار...!» ويتابع الخطيب في حماس شديد وبنبرات مؤثّرة على هذا النسق، حتّى يأتي إلى قصّة الفداء، فيصفها بنفس الأسلوب... «ولم يقطع السكين رقبة سيّدنا اسماعيل، وفداه الله بكبش عظيم رعى في الجنّة أربعين سنة... عن عبد الله ابن عبّاس أنه رأى قرنيه معلّقين في الكعبة... الخ... الخ...» ثم ذكر فرعون وسارة وهاجر «التي نقبت لها اذنها، ولذلك اليوم النساء ينقبون آذانهم»... وفي هذا كفاية!!

فعندما استمع الى هذا ومثله، أتساءل : هل أنا أمام (فداوي) في ليلة من ليالي رمضان عندما كنت طفلا! أم أنا في مسجد أقيم لذكر الله وتثقيف العباد! وكيف ألوم من يفضّل البقاء خارج المسجد؟ وأذكر أنه كان أمامي شباب لا شكّ أنه من تلاميذ الأقسام النهائية في التعليم الثانوي، فأي انطباعات يا ترى يكون قد خرج بها من المسجد! وأذكر أنّه كان ورائي شيخ مسنّ أعرف أنّه من ملازمي هذا المسجد ونفس المكان مستندا إلى الحائط، فسمعته يقول وهو في طريق الخروج : «عندي تسعين سنة، وعمري ما سمعت خطبة مثل هذه!»... فهل هذا هو الاسلام الرسمي؟!

> إن الاسلام الرسمي الذي نقصده مجسدا مثلا في المجلس الاسلامي الأعلى الذي أصدر موقفا من كتاب يوسف الصدّيق بالمنع رغم أن الكتاب هو محاولة لإعادة كتابة القَصص القرآني بالرسوم المصوّرة لغايات يرى الكاتب أنها بيداغوجية، فلقي مشروعه صدّا ومنعا من أوساط دينية عديدة ومنها المجلس الاسلامي الأعلى التونسي... ويبدو أن الأمر عائد إلى نظرة مُتَزمّتة لا تخلو من ريبة إلى فنّ الرسم والتصوير والتجسيد...؟

طبعا موقف المجلس الاسلامي الأعلى موقف براغماتي، يرى أن من الأولى والأحسن منع الكتاب المذكور، وهذه قضية ليست دينية... أنا شخصيا لم أطالع الكتاب لأعرف ما الداعي إلى منعه؟ وبصورة عامة أنا لا أرى موجبا لمحاسبة الكتّاب والفكر عموما، وكتاب يوسف الصدّيق هو كأي كتاب يمكن مناقشته، وأنا ضدّ

تحجير الكتب، ومع مناقشتها، وبحسب اجتهادي أرى عدم المنع، والمجلس الاسلامي الأعلى اجتهد اجتهادا آخر فليوفقه الله !

وأضيف أن تصوير القرآن ليس جديدا، فقد سبق إلى ذلك القدماء، فصوّروا بالخصوص قِصّة الاسراء والمعراج، وصوّروا جبريل، والبراق، والجنّة، والنار، وحتّى النبي من دون أن يثير ذلك غضب أحد... ويمكن الرجوع في كلّ هذا إلى مؤلّف جمال الدين ابن الشيخ، وهو محلّى بصور عديدة وبالألوان وكلّها مأخوذة من التراث الاسلامي التصويري (Bencheikh Jamel-eddine, le voyage nocturne de Mahomet, éd, Imprimerie Nationale, Paris 1988, 303p.)

البَابُ الثالث
مسَائِل حَضَاريّة خطِيرَة

الفصل الأول

الأحوال الشخصية والدين

• الشذوذ الجنسي وتعدد الزوجات :

> هناك موضوع طالما أثار الجدل والصراع الفكري والسياسي في بلادنا ويتعلق بتعدد الزوجات، وبودّنا استعادة طرح هذا الموضوع من زاوية إسلامية واجتماعية مقارنة، ملاحظين في البداية أن المجتمعات الغربية لا تبيح اليوم تعدد الزوجات ولكنها تبيح على نطاق واسع جدّا اتّخاذ الخدائن أو الحياة خارج النطاق الزوجي، أي العلاقات الحرة، إلى حدّ أن عدد الأمّهات العازبات يعدّ بعشرات الملايين في العالم اليوم، وفي المقابل هناك في المجتمعات الاسلامية تعدد الزوجات، وهنا لسائل أن يسأل ما هو الحلّ لهذا الموضوع. خصوصا إذا أخذنا بعين الاعتبار الليبيدو والشذوذ الجنسي وما يصاحبه من تعقّدات اجتماعية، لأنّ تعدد الزوجات مثله مثل اتّخاذ الخدائن يدخل في إطار الشذوذ الجنسي، وهو من الحالات الشاذة لا المعتادة..؟

أنا أذكر أن تعدد الزوجات عندما كان مسموحا به في تونس، لم يكن معنى ذلك أن كل تونسي متزوّج بأربع نساء، لأنّ ذلك يستدعي أن يكون عدد النساء في تونس يفوق أربع مرات عدد الرجال، وهذا ما لم يوجد. إذن كان التعدّد أمرا

شاذا، ولقد كان الغرض من التّعدّد معالجة الحالات الشاذة. وأنا هنا أطرح سؤالا هو : هل الأفضل أن نعالج الحالات الشاذة عن طريق إباحة الزنا أو إباحة التعدّد؟؟ إنّ الزنا في الغرب لا يعتبر من الجنايات البتّة، ولا يعاقب عليه القانون إلّا إذا كانت الزانية قاصرة ومغتصبة، واستعمل معها العنف..!

ثم أي شيء أفضل : أن يكون الأبناء ينتسبون إلى أمهات بدون أزواج؟ ونحن نعلم مشكل الابن بدون أب، وهذا موجود كثيرا في الغرب ويتجسد في الأمّهات اللاتي يعطين أسماءهنّ لأبنائهنّ ولا يعطين اسم الأب. والابن في ذلك يعيش بدون أب... إذن ما هو الأفضل لمعالجة الشذوذ، هل العمل بتعدد الزوجات أم إباحة الزنا؟!

إنّه لا ينبغي أن يفهم من قولي أنّي أدعو إلى العودة إلى نظام تعدد الزوجات كل ما في الأمر هو أنّي ألاحظ أنّ تعدّد الزوجات لم يكن قضية في تونس. وذلك أنّه لم يكن القاعدة بل الشذوذ، وهذا ما يَسَّرَ التحوّل، وهذا ما يدعونا أيضا إلى التواضع، وألّا نتحدّث بلغة القداسة على هذا (المكسب)!

أنا أدعو بقوّة وإلحاح إلى احترام المرأة، والعدل والمعادلة بينها وبين الرجل في كل الميادين بدون استثناء. وأعتقد اعتقادا راسخا أنّ الاسلام يهدف إلى ذلك في مقاصده، تلك هي القاعدة الأساسية التي منها ينبغي أن ننطلق.

غير أني أرفض أن أدين الاسلام لأنه يبيح ـــ لا يفرض ـــ تعدّد الزوجات. والمباح يمكن أن يُؤْخذ كما يمكن أن يُتْرَك، حسب الظروف والملابسات وما تقتضيه المصلحة ويفرضه الوضع. فالآية الشهيرة في هذا الميدان (النساء 3/4) واضحة : فهي لا تحرّم تعدد الزوجات ولا تفرضه وإنّما تبيحه إباحة احتراز فيها تحريض على الفردية الزوجية وتفضيل لها لاستحالة العدل. فالعدل بين المرأة والرجل يقتضي الفردية الزوجية. انطلاقا مما سبق يمكن لنا أن نمنع مباحا ـــ لا أن نحرّمه ـــ. فنمنع تعدّد الزوجات طبقا لارادة مجتمعنا، من دون أن ندين الاسلام، ولا المجتمعات الأخرى التي لها اختيارات تختلف عن اختياراتنا انطلاقا من واقعها، وتحليلها لهذا الواقع، فلا الحرية ولا الحقّ مقصوران على مجموعة دون أخرى.

وذلك لأنّ جوهر القضية لا يهمّ القاعدة وإنّما الشذوذ. فإن كانت القاعدة الملائمة للطبيعة البشرية عموما وفي كل الحضارات بما في ذلك الحضارة الاسلامية

في كامل عصورها وفضاءاتها هي الفردية الزوجية، فإنّه ينبغي أيضا ألاّ ننكر وجود الشذوذ في كامل المجتمعات الانسانية. وهذا الشذوذ البيولوجي هو الذي يستدعي إلتماس حلول ومتنفّسات يستحيل أن تكون مثالية ومرضية تماما من طرف الجميع، ومن طرف كل المجتمعات والمجموعات على حدّ سواء، وفي كل الأزمنة والأمكنة بلا خلاف. فعلاج الشذوذ الجنسي يؤدّي حتما ودائما إلى حلول منقوصة.

الحضارة الاسلامية التمست هذا الحلّ في نظام عائلي وجدته، ولم تخترعه، وهو نظام تعدّد الزوجات الذي لم تحرّمه، واكتفت بتهذيبه، والحدّ منه، وإدخال عديد الضوابط عليه، وإخضاعه للعدل، مع التحريض صراحة على الفردية الزوجية باعتبارها النظام الأفضل بالنسبة للزوجة والزوج على حدّ السواء، وبها كان دوما وفعلا العمل من طرف الأغلبيات الساحقة في كل العصور. فاختيار حلّ تعدد الزوجات، كمتنفّس للضغوطات الجنسية وعلاج الشذوذ، إنما كان منطلقه اعتبار مصلحة الأسرة، وفي المقدّمة مصلحة الأبناء، مع توفير حقّ رفضه للزوجة عن طريق شروط عقد الزواج.

لقد وفّر الشرع منذ قديم العصور للمرأة المسلمة حقّ رفض التعدّدية الزوجية، وأعطاها حقّ الطلاق، وترك لها هكذا في النهاية حقّ الاختيار، فلم يظلمها إذا ما روعيت طبعا الحقوق الحمائية التي وفّرها لها الشرع. فنظام تعدد الزوجات كحلّ استثنائي ومنقوص، وكعلاج للشذوذ الجنسيّ، إنّما هو يهدف في الحقيقة إلى حماية الأمّ والأبناء، إذ يُلْزِم الرّجل تحمّل مسؤولية علاقاته الجنسية أدبيا وماديا، ولا يترك له ذريعة للتهرّب منها.

ولقد فضّلت مجموعات بشرية أخرى، غربية خاصة، معالجة قضية الشذوذ الجنسي، بوسائل مخالفة ترتكز على احترام قانون الفردية الزوجية احتراما كلّيا وغضّ الطرف، في المقابل، عن العلاقات الجنسية كلّها خارج فراش الزوجية قبل الزواج وبعده. وكلّ ذلك بشروط تزيد وتقلّ مرونة حسب معطيات الزمان والمكان، ولا سبيل هنا إلى تفصيل القول في القضية، نكتفي بأن نشير إلى محاولات حصر هذه العلاقات، عندما تكون بمقابل، إمّا في دور مغلقة ومراقبة، وإمّا في مناطق معيّنة من المدينة وحانات خاصة تحت حماية مزدوجة من طرف الشرطة و(رجال البيئة) المستغلّين للعاملات في الحقل الجنسي، والاتّجاه الآن، في كل المجتمعات الغربية ـــ تحت ضغط ما يُسَمّى بالإنفجار الجنسي ـــ هو عدم اعتبار العلاقات الجنسية

خارج الزوجية، قبل الزواج وبعده وخلاله، كجريمة أو جنحة يعاقب عليها القانون، ما لم يكن هناك اغتصاب أو استدراج في سنّ مبكّرة يضبطها القانون. فالقانون، إنْ لم يبح تعدّد الزوجات، فهو يبيح إباحة واسعة تعدد المعاشرات بدون مراقبة تذكر لهذه المعاشرات ــ إذ كل تدخّل فيها يعتبر مسّا بالحياة الخاصة وبحقوق الانسان ــ وبدون حماية كافية للامهات بدون أزواج وللأبناء بدون آباء.

ونشاهد مقابل ذلك في الغرب عُزوفا ملحوظا ومتصاعدا عن الزواج المقنن، والالتجاء أكثر فأكثر الى القرانات (Couples) بدون عقد ــ ويمكن أن تتوفر في هذه القرانات كل شروط ما نسميه بالزواج العرفي المباح شرعا ــ وهي قرانات تطول وتقصر في الزمن. ووجد القانون نفسه مضطرا إلى توفير نوع من الحماية إلى أبناء المتقارنين واحلالهم محلّ الأبناء الشرعيين على الخصوص فيما يتعلق بالنفقة والارث والتربية. والقضية في الحقيقة أكثر تعقّدا، إذ إلى جانب المعاشرات الدائمة بين قرينين اثنين مخلصين بعضهما إلى بعض، توجد تلك العلاقات الطارئة، الفوضويّة تماما، التي لا تخضع إلى شيء سوي الظروف والصدف، والاشتعال الآني للشهوة، وهي أيضا ينشأ عنها أبناء بدون آباء، ينسبون الى امهاتهم فقط، ويعدّون بعشرات الملايين، فالاحصائات تفيد أن في فرنسا بمفردها ــ وهي المقياس والمرجع لنا ولعقولنا التي ما زالت مستعمرة ــ 80 من كل الف مولود يولد مجهول الأب، ممّا يحرمه من كثير من الضمانات. وفي واشنطن 52 في الألف من الأطفال غير شرعيين. ولنا في تونس نموذج مصغّر من هذه الحالة في «أطفال بورقيبة» وقانون التبني. ولنضف أن في الولايات المتحدة الامريكية تغتصب امرأة في كل ثلاث دقائق، كل ذلك يؤدي حتما الى الفوضى الجنسية، والى اختلاط الانساب، والمعاشرات مع ذوي المحارم (Inceste)، لكن من يهتم اليوم بمعاشرة ذوي المحارم في عالم يبيح، في ذروة التقدم ــ في السويد مثلا ــ زواج الأخ من الأخت!

غير أنّه ينبغي أن نُنَبّهَ إلى ظاهرة ما زالت محدودة ومقصورة على افريقيا السوداء، إنّ الغرب الذي أقام نظام الفردية الزوجية على أساس العقيدة المسيحية أخذ يتراجع في القضية في المستويين العقدي والعملي بالنسبة للسود الأفارقة. فالكنائس اخذت

تكتشف، باحتشام إلى حدّ الآن أنّ تعدد الزوجات لا يتصادم حتما مع العقيدة المسيحية، ولا بالاخلاق والقيم الحضارية. وهذا «الاكتشاف» الذي يعسر ألاّ يُوصف بالانتهازي، جرّتها اليه الصعوبات التي يصطدم بها التبشير في افريقيا السوداء المقامة حضاراتها وثقافاتها منذ بائد العصور على تعدد الزوجات، فعدّلت الكنائس موقفها، وأخذت تبيح للأفارقة السود، تسهيلا لدخولهم في المسيحية، المحافظة على نظام تعدد الزوجات المنتشر في تقاليدهم، وذلك حتى تتناغم المسيحية مع الواقع المعيش وتندمج الكنائس في المحيط الثقافي الافريقي وتتلاءم معه.

وتصل المرونة في الغرب، علاجا للشذوذ الجنسي واعترافا به، إلى حدّ عدم ادانة علاقات الذكر بالذكر، والانثى بالانثى، فلا يحظرها القانون ولا يعاقب عليها ما دامت تدور بدون اغتصاب وبعد سنّ «الرشد» ــ ان كان هناك رشد! ــ بل تباركها الكنائس في كثير من الأحيان علانية. وكُلٌّ يعلم أنّ هناك جمعيات عديدة تَعُدُّ عشرات آلاف المنخرطين في كامل بلاد الغرب تطالب بالاعتراف رسميا بهذه العلاقات كحقّ من حقوق الانسان، ولِمَ لا؟ ولهذه الجمعيات عديد المجلات!

فماذا يخفي لنا المستقبل؟ وأي نموذج اجتماعي سيغلب؟ فكلّ مغلوب يحاكي الغالب، وهو ذليل أمامه. إن الحالات الجنسية الشاذة، شئنا أم كرهنا، تنفجر في كلّ المجتمعات، فتلتمس لها حلولا، ومتنفسات، طبقا لقيمها وتقاليدها. فاذا ما نحن غلّقْنَا المتنفسات التي تبيحها الشريعة ــ ولكل دولة ومجتمع الحقّ في ذلك ــ فلا يبقى لنا، شئنا أم كرهنا، طال الزمن أم قصر، إلاّ النموذج الغربي المدعَّم بكل ما يملك الغرب من وسائل الاعلام، التي لا حصانة منها، بل في كثير من الأحيان تجد الدعم الداخلي.

أم هل سيبيح يوما الغرب، في عقر داره، ما تبيحه اليوم الكنائس للأفارقة السود اندماجا في تقاليدهم المقامة على تعدد الزوجات؟ وعندها سنستورد من الغرب هذا الحلّ، كمتنفس مشروط للشذوذات... لنلتحق بركب الحضارة؟!

. نظام الأبوة ونظام الأمومة :

|| لكن القضية بامكانها أن تُطْرح عكسيا وبنفس المنطق اعتبارا أنّ

الشذوذ ليس خاصا بالرجل، في حين أنه وقع تاريخيا تقنين شذوذ الرجل على حساب شذوذ المرأة...

لذلك أسباب جنسية بيولوجية. لأن شذوذ المرأة يؤدي الى اختلاط الانساب بحيث لا نعود نعرف ابن من هذا؟

ولماذا الخوف على الأنساب؟

نعم! لماذا الخوف على الأنساب في عالم يبيح كما تقدم الزواج من ذوي المحارم؟ إنَّ الاباحية في العالم الذي نحاكيه لا تقف عند حدّ ولا تُنْكِرُ منكرا...! ثم إنّني لا أدري هل يرجع أمر الخوف على الانساب إلى قضية نفسية اخلاقية، أو قضية اجتماعية، أو قضية حضارية، أو بيولوجية او اقتصادية أو غير ذلك، إن الأسباب والتأويلات عديدة... لكن مهما يكن الامر فالظاهرة ظاهرة بيولوجية ولا نتحكَّمُ فيها، والمسلم ينضبط في سلوكه الجنسي بضوابط يضبطها الكتاب وتضبطها السنة، ومنها المحافظة على النسب. ولا يضرّه الخضوع للقوانين الوضعية التي تحكم المجتمعات التي يعيش فيها مهما كانت هذه المجتمعات. أما غير المتقيّد بالكتاب والسنّة فهو حّر في تصرفاته، ولا يهمه، كما يفهم من السؤال، اختلاط الانساب. ثم هل في واشنطن، حيث يبلغ عدد الابناء غير الشرعيين 52 في المائة وسيلة للوقاية من اختلاط الأنساب؟ وهل يبقى للنسب معنى؟ لكن هل هذا المثال الذي يعرض علينا هو الذي ينغبي أن يحتذى؟ المسلم يقول : لا.

لكن العديد من الدراسات الانثروبولوجية بيّنت بوضوح أن بامكان المرأة ان تتزوج أكثر من رجل! وهذا ما وقع تاريخيا؟

هذا صحيح، لكنه في حاجة الى شرح وتوضيح، يجب أوّلا أن نفرّق بين منظومتين من المفاهيم : المنظومة الأولى تعتمد على تقابل ثنائي بين مفهومي «نظام الأمومة» (Matriarcat) و«نظام الأبوة» (Patriarcat)، والمنظومة الثانية تعتمد على تقابل

ثنائي أيضا بين مفهومي «تعدّد الأزواج» (polyandrie) بالنسبة للمرأة الواحدة في فترة واحدة و«تعدد الزوجات» (Polygamie) بالنسبة للرجل الواحد في فترة واحدة.

ان نظام «الأمومة» يعطي قيادة الأسرة للأم، و«نظام الأبوة» الذي يقابله ويعارضه يعطي هذه القيادة للأب. وقد ساد الاعتقاد، في أواخر القرن التاسع عشر، اعتمادا بالخصوص على نظرية داروين (Darwin 1882 — 1809) القائمة على النشوء والارتقاء، أنّ نظام الأمومة قد سبق في التطور البشري «نظام الأبوة» غير أن هذا الاعتقاد، أو هذا الافتراض على الأصح، فَقَدَ اليوم أنصاره كليًا بين علماء الاناسة (Anthropologie) لفقدان الدليل عليه. وهذا ما تقرّه دائرة المعارف البريطانية حيث يرد فيها ما تعريبه : «إنّ الاجماع اليوم بين علماء الاناسة وعلماء الاجتماع المعاصرين هو انه لم يوجد قطّ مجتمع مبني على نظام الأمومة بكل دقّة».

(Encyclopaedia Britanica, Micropaedia, ed 1973, VI, 692).

وأما فيما يخصّ نظام تعدد الأزواج بالنسبة للمرأة فإننا نقرأ أيضا ما تعريبه بنفس المصدر : «إن نظام تعدد الزواج الحقيقي ظاهرة، في الواقع، من الندور بحيث تُعَدُّ من الغرائب (curiosity)، ومن الاستجابات المحلية لحالات خاصة، وهي ليست بأي حال من الأحوال من مخلّفات مرحلة حضارية سابقة مبنية على تعدد الأزواج كما كان يعتقد» (ج 8، ص 82). ولا تعدّ طبعا من نظام تعدّد الأزواج بعض العادات المأثورة تاريخيا والباقية إلى اليوم في بعض القبائل البدائية كإكرام الرجل ضيفه بالسماح له بمعاشرة زوجته. ولا يسعنا هنا التعرّض إلى عادات الجاهلية (انظر على سبيل المثال :

.(Noria ALLAMI, Voilées, Dévoilées, éd l'Harmatton, Paris 1988, p: 64-66

أما الحالة الأكثر شيوعا، والتي تندرج بدون شكّ في نظام تعدّد الأزواج، هي اشتراك الإخوة في زوجة واحدة، على أن ينسب الأولاد إلى الأخ الأكبر، وهذا ما نجده اليوم في بعض قبائل الاسكيمو (Eskimau) بمناطق أميركا المجاورة للقطب الشمالي، وعند بعض قبائل الهنود الحمر في أميركا الوسطى، وفي بعض نواحي الهند والتيبت بآسيا.

ويستفاد من كلّ هذا أن نظامي الأمومة وتعدّد الأزواج يمثّلان الشذوذ بالنسبة للقاعدة المتواصلة عبر كامل تاريخ البشرية في كلّ زمان ومكان. وهذه القاعدة هي

نظام الأمومة، وبقدر أدنى في الزمان والمكان، نظام تعدّد الزوجات. والشاذ لا حكم له، سوى دعم القاعدة.

ومعنى ذلكَ هو أنّه وإنْ دلّ ما سبق على شيء، فانه يدلّ على وجود ثوابت قارّة داخل الأسرة البشرية من أول الخليقة إلى اليوم تعطي للزوج داخل الحياة الزوجية دور القيادة، كما تعطيه، في رتبة ثانية، ميزات جنسية تكتسي في بعض المجتمعات صبغة تعدّد الزوجات، وفي البعض الآخر صيغا أخرى. ولا توجد ثوابت، لها هذا التواصل وهذا الرسوخ، بدون مبررات، وبدون علل عميقة وأسباب، في مقدّمتها الأسباب البيولوجية، مهما كانت قيمة الأسباب الأخرى العديدة والاضافية.

ولا يعني ذلك البتة تفوق، أو تفويق الذكر على الأنثى، ووضع القضية بصورة تبسيطية في إشكالية الدونية والفوقية، إنما هو التوزيع البيولوجي للوظائف داخل المجموعة الحيوانية عموما : الذكر لا يلد اطلاقا، كذلك شاء التوزيع البيولوجي، وشاءت البنية البيولوجية أنْ يكون هناك تفاوت في النهم الجنسي بين الذكر والأنثى يشاهد في كلّ المجموعة الحيوانية ويدرك بالعين المجرّدة، ولهذا التفاوت في النهم الجنسي انعكاسات في مستوى الأسرة البشرية وتنظيماتها الاجتماعية : منها ظاهرة تعدّد الزوجات، ومنها البحث عن ارضاء هذا النهم بمقابل مالي عن طريق ما يدعى «بأقدم حرفة في الكون» وهي حرفة تكاد تقتصر على النساء فقط ارضاء لنهم الذكر، وليس لها مقابل يذكر لارضاء نهم المرأة. فهل يعقل أن يكون هذا كلّه بدون أسباب عميقة ــ عديدة لا محالة ــ لكن بدون أدنى ريب في مقدمتها الأسباب الراجعة للبنية البيولوجية. كل المجتمعات تواجه المشكلة الجنسية بمختلف تعقيداتها وانحرافاتها، وتلتمس لها الحلول الملائمة لأوضاعها وتقاليدها، محاولة أن توفّر أكثر ما يمكن من العدالة بين الجنسين. وهذه الحلول تذهب من الكبت الكلّي، مرورا بالتفريق بين الجنسين، إلى الانفجار الفوضوي... وأذكر في هذا السياق معلومة أورِدُهَا على سبيل الهامش تفيد انه في ملتقى فلورانس بايطاليا الخاص بمرض فقدان المناعة (السيدا) والذي اختتم في 21 جوان 1991 أوضح الدكتور ليون ماكوسيك (Leon McKwsick) من جامعة كاليفورنيا في تدخله يوم 1991/6/19 أن مجموعة المعاشرات الذكرية في سان فرانسيسكو التي تعدّ 56.000 قد فقدت بسبب هذا المرض 6 860 من أفرادها مما زاد في تعقيدات هذا الداء بان اضاف اليه الانهيار

العصبي، وأفاد الدكتور فراد هالينقار (Fred Hallinger) أن ثمن علاج مرض فقدان المناعة يقدّر بمعدل 32.000 دولار سنويا بالنسبة للمريض الواحد، وأنه كلّف الولايات المتحدة سنة 1991 ما قدره 810 5 مليار دولار، وأن هذا المبلغ سيرتفع الى 389 10 مليار دولار سنة 1994 (عن جريدة «لوموند» الباريسية عدد 2 الجمعة 21 جوان 1991، ص 11).

هذا وانني لا أريد أن أظهر في مظهر الداعية لتعدد الزوجات... أو على الخصوص لما يعوّضه! لكنّ حرفة المؤرخ، وأمانة الباحث، تفرضان عليه الكشف عن الأسباب العميقة لفهم النظم الاجتماعية، والظواهر البشرية عموما، بدون تعاطف مع صنف دون صنف، ومع نظام دون نظام، ومجتمع دون مجتمع. المؤرخ لا يدخل في لعبة تأثيم (Culpabiliser) بعض الحضارات بالنسبة لبعض، قديمها وحديثها، قصد غرس المركبات في النفوس، وفتح باب التحقير والاذلال، ان من واجب المؤرخ تحليل الأوضاع بهدوء، وبدون تطويع الواقع للارادات السياسية مهما كانت داخلية أو خارجية، إنّ الاختيار السياسي يبقى في كلّ الحالات حرّا، ويخضع في النهاية لارادة الشعب، أما حرفة المؤرخ فانها تقتضي وضع القضايا في احداثيات الزمان والمكان، وعلى هذا تقتصر، وذلك ما حاولت.

وما ينبغي أنْ نؤكد عليه بكلّ إلحاح هو أنّ قضية تعدد الزوجات ليست قضية إسلامية دينية، وإنّما هي قضية بيولوجية في جذورها الحيوانية، بشرية عموما في انتشارها قبل الاسلام وبعده ــ لم يلغ العمل بتعدد الزوجات في اللاووس بقرار من البرلمان إلا في أواخر نوفمبر 1990 (La Presse du : 1/12/90, p. 20) ــ اجتماعية ــ نفسية في تعقداتها واسقاطاتها، تضرب بعروقها في صلب التاريخ، وتمتد هذه العروق في حضارات مختلفة دينا وثقافة. والموقف من القضية يتغير بتغير الظروف، وما يطرأ على العقليات من تطورات بحكم التأثيرات المختلفة. فكل مجتمع له معطياته الخاصة، وتقاليده، وحلوله لمشاكله. والمؤرخ لا يدين مجتمعا على حساب مجتمع، ولا يفوّق نظاما على نظام ولا اختيارا على اختيار. وكلّ اختيار لا يعدو حتما أن يكون ظرفيا في حياة سنّتها التطور والتغيّر : فكل نظام له ميزاته، ولا يخلو نظام من عيوب، ولا فائدة وراء صبيانية تبادل التهم والتأثيم.

إنّ القضية في النهاية قضية اختيار. فان كان الحلّ الغربي، الذي يمنع تعدد

الزوجات، هو الأفضل في نظر مجموعة بشرية، فان هذا الحلّ لا يتناقض حتما مع الاسلام : ليس تعدد الزوجات من طقوس الاسلام ومن الفرائض التي يجب على المسلم أن يقوم بها كالصلاة والصوم، انما هو رخصة لمعالجة شذوذ متبوعة بكراهية وتفضيل الفردية الزوجية، يمكن أن يمنع القانون الوضعي من العمل بهذه الرخصة، لكن في هذه الحالة لِمَ لا يبيح القانون الوضعي ما يبيحه الغرب من حريات جنسية متعددة منها ما يقع على هامش فراش الزوجية؟! أم نحن نريد أن نكون — على الورق — أفضل وأكثر ورعا من أساتذتنا الغربيين بسدّنا كلّ المتنفسات؟! أشكّ في قدرتنا على ذلك في عالم السياحة، وتحرّر المرأة، والاعلامية، والأفلام الجنسية التي تجمّل شاشاتنا ما كبر منها وما صغر، ولا أنسى الفيديو كاسات.... وحدّث عن البحر ولا حرج! ان فيزيا النفس لا تختلف عن فيزيا الطبيعية : ان كل ضغط يتجاوز الحدّ يؤدي حتما، بدون متنفّس ملائم، الى ارتباكات وانفجارات، لا يحمد عقباها.

• مواصفات النكاح الشرعي :

لو افترضنا اننا أبحنا ما يبيحه الغرب أفلا نقع فيما يتعارض مع الاسلام؟

اننا لا نقع فيما يتناقض مع الاسلام بتاتا، اذا ما توفّرت بعض الشروط، لأنه يمكن أن تكون هناك علاقات جنسية بدون عقود وبدون زواج طبق القانون الوضعي وتكون مباحة شرعا...

هل هذا هو زواج المتعة؟

لا! ليس هو زواج المتعة، انما هو ما يسمى بالزواج العرفي، وهو زواج بدون كتب. لان الزواج الشرعي يقام على ركنين وهما : الطلب والقبول على شروط أساسية هي المهر وشهادة شاهدين بدون أن تكون شهادتهما حتما مكتوبة — وفي تفاصيل ذلك اختلافات عديدة بين المذاهب —. ويمكن أن يكون الزواج سريا عند

بعض المذاهب الفقية، ومن ذلك ما ورد في موطأ الامام مالك (توفي سنة 795/179) برواية محمد بن الحسن الشّيباني (توفي 805/189) عن طبعة لدار القلم ببيروت بدون تاريخ صفحة 179 — 180 ما نصّه :

باب نكاح السر :

أخبرنا مالك، عن أبي الزبير، أن عمر أتي برجل في نكاح لم يشهد عليه إلّا رجل وامرأة، فقال عمر : هذا نكاح السرّ ولا نجيزه، ولو كنت تقدمت فيه لرجمت.

قال محمد : وبهذا نأخذ، لأن النكاح لا يجوز في أقل من شاهدين، وإنما شهد على هذا الذي ردّه عمر، رجل وامرأة، فهذا نكاح السرّ، لأن الشهادة لم تكمل، ولو كملت الشهادة برجلين، أو رجل وامرأتين، كان نكاحا جائزا، وان كان سرّا، وإنما يفسد نكاح السرّ أن يكون بغير شهود، فأما اذا أكملت فيه الشهادة فهذا نكاح العلانية، وان كانوا أسرّوه.

قال محمد : أخبرنا محمد بن أبان، عن حمّاد، عن ابراهيم ان عمر بن الخطاب أجاز شهادة رجل وامرأتين في النكاح والفرقة.

قال محمد : وبهذا نأخذ، وهو قول أبي حنيفة).

وبقطع النظر عن قضية الوليّ، وفيها خلافات بين المذاهب، يكفي أن يلتقي رجل وامرأة يريدان أن يتزوجا بحضور صديقين شاهدين، فيطلب الرجل الزواج من المرأة فتقبل، فيعطيها مهرها، ويمكن أن يكون خاتما من حديد، وهو أقل شيء، وبذلك يتم الزواج، ولا حاجة الى كتب أو إلى مثول أمام السلطة مهما كان نوعها، بل قد ينعقد الزواج، على المذهب الحنفي، حتى بالمراسلة : «وكذا إذا أرسل اليها كتابا يخطبها وهو غائب عن البلد، فأحضرت الشهود، وقرأت عليهم الكتاب، وقالت : زوجت نفسي، فانه ينعقد (انظر عبد الرحمن الجزيري، كتاب الفقه على المذاهب الأربعة، طبعة دار إحياء التراث العربي / بيروت 1969 — ج 4 ص 15).

وهذا النوع من الزواج هو ما كان يسمّى في تونس الزواج العرفي، وكان العمل به شائعا في العديد من المناطق التونسية، حيث كان الكثير من الناس لا يكتبون عقد الزواج، ويكتفون بالزواج العرفي، مثلما يقول محمد المرزوقي في كتابه «مع

البدو في حلّهم وترحالهم»، طبع الدار العربية للكتاب تونس 1984 بالصحة 76 : «وكانت بعض الأحياء البدوية لا تكترث بكتابة العقد الرسمي، وانما تكتفي بشهادة الجماعة» وهم بذلك يفعلون ما يفعله الغرب راهنا عندما تنشأ قرانات دائمة وقارة تتوفر فيها كل مقوّمات الحياة الزوجية لكن بدون كَتب أو مرور أمام رئيس البلدية.

> لكن الاشكالية تبقى قائمة، لأن المؤمن الذي يطبق دينة يعرف أن مثل هذه الطرق في علاقات النكاح تندرج في نطاق التحيّل الديني والتلاعب...

وهل القرانات الحرّة بالغرب، وهو دائما مثلنا ومرجعنا، تلاعب؟! أما بالنسبة للمؤمن، فلا يحيّره هذا الأمر، فما دام ذلك قائما شرعا، فهو مرتاح الضمير لأنه يتصور أنَّ الله أحلّ له ذلك. وكل ما هو حلال مدعاة لأن يرضي الله ويريح المؤمن، ثم أنَّ التحيّل والتلاعب قد يكون بَكتْبٍ وبدون كَتْبٍ، فالكَتْبُ لا يَمْنَع حتما من التلاعب، وفي بعض الحالات قد يسبّب كثيرا من المتاعب للطرفَيْن، إنّ القضية في النهاية هي قضية ضمير.

> لكن الزواج كما نعيش حاليا يمتاز بنية الإستدامة ونية الاستقرار وكذلك فيه تقنين للعرض والطلب وضبط دقيق للمعاشرة وللفراق، في حين أنّ العلاقة التي تقع على هامش الزواج، سواء أكانت عرفية أو زنا تندرج في نطاق العلاقة الظرفية والعابرة...

صحيح! لكن الزواج العرفي أيضا لا يكون زواجا شرعيا إلّا إذا ما توفرت فيه «نية الاستدامة ونية الاستقرار». وأضيف : وطهارة الضمير. الزواج ليس خديعة، فاذا ما فقدت «نية الاستدامة ونية الاستقرار»، يصبح الزواج زواج متعة لمدّة وبمهر يقع عليهما الاتفاق مسبقا بين الطرفين، وهذا ما تبيحه المذاهب الشيعية، وبه العمل في ايران، وما ترفضه المذاهب السنية، والزواج العرفي يخضع لكل قوانين المعاشرة ولكل قوانين الفراق كما تضبطها الشريعة، كما يخضع للشروط التي يقع عليها

الاتفاق بين القرينين المتعاقدين، ومنها اشتراط الفردية الزوجية، واشتراط حق الزوجة في الطلاق على قدم المساواة مع الزوج، وذلك لأن الزواج، من وجهة النظر الاسلامية، عَقْد يخضع لقوانين العقود. فالزواج العرفي لا يوصف اذن «بالعلاقة الظرفية والعابرة» ومن باب أولى وأحرى فهو ليس بزنا، فليس الكَتْبُ في ذاته ضمان دوام، ولا الاستغناء عنه بنفسه علّة زوال.

إنّ ميزة الزواج العرفي الأساسية هي المرونة، تلك المرونة التي جعلت عددا كبيرا جدّا من القرناء في الغرب يختارون القرانات الحرّة وبدون كتب، فيفضّلونها على الزواج الرسمي، أي بكَتْبٍ أمام السلط المدنية، كَتْبٌ قد يتبعه ارتباط قدسي وأبدي أمام الكنيسة في حالة اتمام الزواج المدني بالزواج الديني عند المعتقدين، فالزواج العرفي يمكن أن يندرج ضمن القرانات الحرة في المجتمعات التي تبيحها، وذلك إذا ما توفرت فيه الشروط الشرعية التي سبق ذكرها، والتي ليس من العسير تحقيقها.

وإنّ عدد المسلمين الذين يعيشون بالغرب يعدّ بعشرات الملايين، والغرب تبيح قوانينه الوضعية القرانات الحرّة اذا ما توفّرت فيها شروط السن وعدم الغصب وحرية الاختيار. فالمسلم الذي يعيش بالغرب يمكنه تماما أن يتأقلم مع هذه الأوضاع، يمكن أن يختار الزواج الوضعي بكتب امام السلط المدنية ويتقيّد حالاّ بقيوده التي تضبطها قوانين البلد الذي يعيش فيه، كما يمكن أن يختار، في مرحلة أولى، ما يسمى «بالزواج التجريبي» (Mariage à l'essai) — وهو ما يشاهد في الغرب بطرق شتّى — قبل أن يتوّج هذا الزواج بَكَتْبٍ أمام السلط المدنية عندما تنجح التجربة. كما يمكن أن يختار الزواج العرفي الاسلامي بدون كتب وبصفة مسترسلة على الدوام، كل هذه الاختيارات مفتوحة أمامه، وكلّها ممكنة شرعا بشروط بسيطة وميسّرة، والاختيار هو اختيار القرينين بكل حريّة ومرونة، وبدون تعارض مع القوانين الغربية الوضعية التي لا تمنع القرانات الحرّة. وفي كل هذه الحالات فان حماية حقوق الأبناء متوفرة في الغرب، والخلاصة هي أنّ الاسلام من المرونة فيما يخصّ الحياة الجنسية بحيث «لا يزني إلاّ شقيّ».

إلاّ أن هذا يتناقض مع روح الاسلام، ومع الآية : «فإن خفتم ألاّ تعدلوا فواحدة...»؟

لا! القضية هي أنَّ هذه الآية لم تعتبر في أية فترة من الفترات كآية محرّمة لتعدد الزوجات. الآن نحن نؤوّلها تأويل التحريم، وهنا يكمن الاشكال، اذ لو كان الاسلام «يحرّم» تعدد الزوجات اعتمادا على هذه الآية، لما وقع العمل بتعدد الزوجات في حياة الرسول بعد نزول هذه الآية وإلى يوم الناس هذا.. ان المجموعة الاسلامية طيلة تاريخ الاسلام لم تتعامل مع هذه الآية على أنّها تحريم، فهل يعقل أنَّ جميع المسلمين أحلّوا الحرام ومارسوه إلى أن ارتفع اليوم صُوت كشف لهم أنَّ الآية تفيد التحريم؟! هذا غير معقول. ثم بقطع النظر عن اختياري الشخصي المفضّل للفردية الزوجية كأفضل نظام للأسرة، فانه لا يسعني، كمؤرخ، قبول التلاعب بالنص. قد قلت وأكرّر أنَّ النص في نظر المؤرخ مقدّس، والتأويل حرّ، فليس اذن من الأمانة العلمية بتر النصّ والوقوف به، لغايات مسبقة، عند «ويل للمصلين»، وهذا ما يدعونا إلى إثبات الآية بأكملها واستفهامها بكلّ نزاهة، وهذا نصّها مع الآية السابقة التي لا يمكن فصلها عنها : «وآتوا اليتامى أموالهم، ولا تبدّلوا الخبيث بالطيب، ولا تأكلوا أموالهم إلى أموالكم، انه كان حوبًا كبيراه وان خفتم ألا تقسطوا في اليتامى، فانكحوا ما طاب لكم من النساء، مثنى، وثلاث، ورباع، فان خفتم ألّا تعدلوا فواحدة، أو ما ملكت إيمانكم، ذلك أدنى ألّا تعولوا» (النساء : الآيات 2 — 3 — 4).

لقد أتعبت الآية الثالثة من سورة النساء المفسّرين تعبا شديدا، اذ الصلة فيها غير واضحة بين الشرط «وان خفتم» المتعلق بالقسط «في اليتامى»، وبين جوابه : «فانكحوا ما طاب لكم من النساء» فافترض المفسّرون افتراضات عديدة، ونقلوا من الأحاديث ما لا حاجة لنا لعرضه هنا.

الذي يهمنا هنا أنّ الآية تبيح التعددية الزوجية في حدود الأربعة — وكانت من قبل بلا حدود — وذلك بشرط توفّر العدل، وفي حالة خوف الزوج — والأمر راجع إليه — من عدم قدرته على العدل، فمن الأفضل أن يكتفي بزوجة واحدة، وبعدد غير محدود مما ملكت يمينه، أي من الجواري، اللائي لا يشترط فيهن العدل، مع العلم أنّ التسرّي كان وبقي شائعا إلى حدّ ابطال الاسترقاق، ولم يبطل الاسترقاق في موريتانيا إلّا منذ احدى عشرة سنة فقط (1980/7/5). فأين نحن من تحريم التعددية الزوجية في كل هذا، عندما يسمح للزوج، في كل الصور، أن يضمّ لزوجته الواحدة عددا غير محدود من الجواري؟!

ان النص القرآني لم يحرّم التعددية الزوجية، كما لم يحرّم الرقّ، لكن التحريض فيه واضح على تحرير الرقيق وعلى الاكتفاء بالفردية الزوجية. فكما أبطلنا الرقّ، يمكن إذن أن نبطل التعددية الزوجية، سيرا في الاتجاه الاسلامي، من دون أن تكون القضية قضية حلالٍ وحرام. ولكل مجتمع ــ حسب نضجه وتقاليده ــ أن يختار ما يراه الافضل. إنَّ الاسلام، كما سبق أن أوضحنا، يتسم بمرونة فائقة فيما يخصّ تنظيم الحياة الجنسية، مما يجعله صالحا حقّا لكل زمان ومكان، يستطيع التأقلم والانسجام مع كل الانظمة والنظم الاجتماعية، وذلك وفق الملابسات المتغيّرة بتغيّر الزمان والمكان. ولكلّ مجتمع أن يختار لنفسه ما يراه الأصلح والأفضل، من دون ادانة غيره او فرض حلوله عليه.

وهنا تجدر الاشارة الى أن قضية الفردية الزوجية، او التعددية، أخذت تشغل بال المفكرين المسلمين منذ أواخر القرن الماضي وبداية هذا القرن، تحت تأثير الغرب، وهذا ينعكس في الحديث الطويل الذي خصّها به تفسير المنار، وأرى انها ما زالت تحيّر الأفكار (انظر محمد رشيد رضا ــ تفسير المنار ــ ط، دار المعرفة ــ بيروت ــ بدون تاريخ ــ ج 4 ص 344، وج 5 ص 448 ــ 452).

وفي النهاية يمكن أن نقول أن قضية التعددية الزوجية ليست قضية دينية اسلامية إطلاقا، ولا بقضية دينية عموما، انما هي في أساسها قضية اجتماعية بالدرجة الأولى، فالذين يتمسّكون بالتعددية الزوجية في افريقيا السوداء ليس كلّهم أو جلّهم من المسلمين : نجد منهم الذين يدينون بالأديان الطبيعية البدائية، كما نجد بينهم الذين يدينون بالمسيحية. وقد سبق أن أشرنا أنَّ الكنائس المسيحية أقرّت عاداتهم ولبّت رغباتهم.

نحن لم يصل بنا التقدم والتمدّن إلى حدّ مطالبات شرائح واسعة من مجتمعاتنا بالحق الانساني في المعاشرات الذكرية ــ وقد يأتي ذلك ــ لكن هناك فئات عريضة من مجتمعاتنا تطالب بالتعدّدية الزوجية، وليس ذلك في الحقيقة وفي العمق من الدين في شيء. فقد يكون الراغب في التزوّج بأكثر من زوجة ــ برضى الزوجة الأولى في بعض الحالات الاجتماعية كالعقم مثلا ــ تاركا لكل الطقوس الدينية ويستحلّ كل المحرّمات، وإنما هي مطالبات اجتماعية، تنبع من تقاليد عميقة الجذور في تاريخنا. فلكل مجتمع حريّة قبول أو رفض هذه المطالبات، بدون تنزيلها حتما في

إحداثيات دينية، إنّما هي رخصة يعمل بها من هو في حاجة لها، وذلك بشروط.
وهنا يجدر الإلحاح بشدّة على أنّ الاسلام لم يفرض قط على الزوجة قبول التعدّدية الزوجيّة، يمكن أن تقول الزوجة : لا! يمكن لها أن تشترط في عقد زواجها الفردية الزوجية؛ وحقّها في الطلاق على قدم المساواة مع الزوج، وما طاب لها من الشروط غير المفسدة، وبذلك كان العمل في العصر الوسيط كما يتّضح من هذه الوثيقة التي تمثل نموذجا ينسج عليه الموثّقون، وهنا نصّها :

إنكاح الأب ابنته البكر في حجره

هذا ما أصدق فلان بن فلان (الفلاني) زوجه فلانة بنت فلان الفلاني، أصدقها كذا وكذا دينارا دراهم بدخل أربعين من الضرب الجاري بقرطبة في حين تاريخ هذا الكتاب نقدا وكالئا، النقد من ذلك كذا أو كذا دينارا دراهم قبضها لفلانة من زوجها فلان أبوها فلان إذ هي بكر في حجره وولاية نظره، وصارت بيده ليجهزها بها إليه وأبرأه منها فبرىء، والكالىء كذا وكذا دينارا دراهم من الصفة المذكورة، مؤخّرة عن الناكح ومؤجّلة عليه كذا وكذا عاما، أولها شهر كذا من سنة كذا.
والتزم فلان بن فلان لزوجته (فلانة) طائعا متبرّعا استجلابا لمودّتها وتقصّيا لمسرّتها ألّا يتزوّج عليها ولا يتسرّى معها ولا يتّخذ أم ولد، فإن فعل شيئا من ذلك فأمرها بيدها والداخلة عليها بنكاح طالق وأم الولد حرّة لوجه الله العظيم وأمر السريّة بيدها، إن شاءت باعت، وإن شاءت أمسكت، وإن شاءت اعتقت عليه.
وألا يغيب عنها غيبة متّصلة قريبة أو بعيدة أكثر من ستّة أشهر إلا في أداء حجّة الفريضة عن نفسه، فإن له في ذلك مغيب ثلاثة أعوام إذ أعلم ذلك من سفره فاصلا إليه قاصدا نحوه مجربا لنفقتها وكسوتها وسكناها، فمتى زاد على هذين الأجلين بعد أن تحلّف في بيتها بحضور شاهدي عدل يعرفانها (بالله) لغاب عنها أكثر مما شرطه لها، ثم يكون أمرها بيدها ولها التلوّم عليه ما شاءت لا يقطع تلوّمها شرطها.

والّا يرحّلها من دارها التي بحاضرة كذا إلا بإذنها ورضاها، فإن رحّلها مكرهة فأمرُهَا بيدها، وإن هي طاعت له بالرحيل (فرحّلها) ثم سألته الرجعة فلم يرجعها

من يوم تسأله ذلك إلى انقضاء ثلاثين يوما فأمرها بيدها وعليه مؤونة انتقالها ذاهبة وراجعة.

وألّا يمنعها من زيارة جميع أهلها من النساء وذوي محارمها من الرجال، والّا يمنعهم من زيارتها فيما يحسن ويجمل من التزاور بين الأهلين والقرابات، فإن فعل شيئا من ذلك، فأمرها بيدها وعليه أن يحسن صحبتها ويُجَمّل بالمعروف عشرتها جهده، كما أمره الله تبارك وتعالى، وله عليها من حسن الصحبة وجميل العشرة مثل ذلك (كما قال تعالى) «والرجال عليهنّ درجة».

وعلم فلان بن فلان أن زوجه فلانة هذه ممن لا تخدم نفسها، وأنها مخدومة لحالها ومنصبها، فأقرّ أنّه ممن يستطيع إخدامها وأنّ ماله يتّسع لذلك فطاع بالتزام إخدامها. تزوجها بكلمة الله عزّ وجلّ وعلى سنّة نبيّه محمد — ﷺ — ولتكون عنده بأمانة الله تبارك وتعالى وبما أخذه الله عزّ وجلّ للزوجات على أزواجهنّ من إمساك بمعروف أو تسريح بإحسان. أنكحه إيّاها أبوها فلان بن فلان بكرا في حجره وتحت ولاية نظره، صحيحة في جسمها بما ملكه الله عزّ وجلّ من بعضها وجعل بيده من عقد نكاحها، شهد على إشهاد الناكح فلان بن فلان والمنكح فلان بن فلان المذكورين في هذا الكتاب على أنفسهما بما ذكر عنهما فيه من سمع ذلك منهما وعرفهما وهما بحال الصحة وجواز الأمر وذلك في شهر كذا من سنة كذا» (يراجع محمد بن أحمد الأموي المعروف بابن العطّار 330-399/942-1008 كتاب الوثائق والسجلّات — تحقيق : ب شالميتا وف، كورينطي (P. chalmeto et F. Corriente) مدريد 1983 — ص 7-9).

فما الرأي مثلا لو عملنا اليوم بما كان به العمل في العصر الوسيط؟ وعرضنا على الزوج والزوجة، عند عقد قرانهما، نموذجين من العقود، نموذجا مستوحى من الوثيقة التي أثبتناها وبه شرط الفردية الزوجية، وحقّ الزوجة في أن تطلق نفسها على قدم المساواة مع الزوج، وغير ذلك من الشروط التي يتّفق عليها الطرفان، ونموذجا بدون شروط يبيح للزوج ضمنيا التعدّدية الزوجية وحقّ التفرّد بالطلاق؟ وبذلك نرضي الجميع!

إلتمس العصر الوسيط حلاّ لحماية المرأة المسلمة من تعدّد الزوجات، وإلتمسنا غيره، والهدف واحد. مع الملاحظة أن فهم النص القرآني على أنّه يفيد تحريم

التعدّدية الزوجيّة إنّما هو فهم حديث مبنيّ على بتر الآيات كي تقوّل ما لا تقول، وهذا ما لا يقبله المسلم عموما والمؤرّخ خصوصا، فهو فهم سياسي ضيّق جغرافيا، فهل عميت أبصار المسلمين جميعا طوال ما يزيد عن أربعة عشر قرنا حتى قام من ينذرهم أنهم وقعوا في الحرام ومارسوا الزنا، وأنّ ما أنجبوه من أبناء في حالة التعدّدية الزوجيّة هم أبناء زنا؟

إن كلمة «حرام» ينبغي أن تستعمل بحذر، فهي كلمة لها معنى فقهي خاصّ، فلا حرام إلا ما حرّم الله، فهي ليست مرادفا للمنع. الفرق بيّن وواضح بين : «منع» و«حرّم»، «حرّم» مفهوم ديني له صبغة دنيوية وأخروية، الحرام يعاقب عليه في الدنيا عندما يقع تحت طائلة الحدود أو التعازير ــ بالنسبة للأنظمة التي تطبّق الشريعة ــ ويعاقب عليه على الخصوص في الآخرة، و«منع» مفهوم له صبغة مدنية. الحلال والحرام مفاهيم دينية، انعكاساتهما مصيرية في الآخرة ولا معنى لها بالنسبة للقانون الوضعي الذي ينظّم الحياة بينهم. فترك الصلاة حرام، وليس بممنوع، ولا دخل للقانون الوضعي فيه، لا بالاجبار ولا بالمنع، ولا بالجزاء ولا بالعقاب، إذا ما استثنينا بعض الأنظمة التي تعمل على محو الدين واستئصاله من جذوره، فتغلق المساجد والكنائس معا، كما كان الشأن بألبانيا مثلا وما بالعهد من قدم، فالله هو الذي يجازي من يؤدّي فريضة الصلاة، وهو الذي يعاقب على تركها في الآخرة، يجب إذن ألّا نخلط بين المفاهيم الدينية والمفاهيم الوضعية.

أضرب مثلا آخر : أمنع مرور السيارات في الاتجاه المعاكس في طريق ذات اتجاه واحد، فهذا منع قانوني، لكن ذلك ليس حراما، وهكذا لو دخلت بسيّارتي في الاتجاه المعاكس في طريق ذات اتجاه واحد، فإنني بذلك لم أفعل حراما، إنما وقعت في مخالفة لقانون الطرقات، أي لا ينجرّ عن ذلك انعكاسات أخروية. فالله سبحانه وتعالى لا يعاقبني في الآخرة على ذلك، وإنما يعاقبني على ذلك القانون الوضعي. إن الفرق بين (منع) و(حرّم) بيّن، وهذه مسألة يجب أن تتوضّح في عقول كثير من الناس حتى نفرّق بين الكلمات التي لها صبغة دينية، ولها انعكاسات أخروية، وبين الكلمات التي لها صبغة أرضية فقط، أي مدنية، إذ يمكن أن أمنع أشياء عديدة في بلادي، لكنّها أشياء لا يمكن اعتبارها محرّمة لمجردّ منعها. مثلا أمنع التدخين لأسباب صحية، لكن ليس معنى ذلك أنه حرام. وأبيح شرب الخمر، وليس ذلك

معناه أنه حلال. وأمنع تعدّد الزوجات وليس ذلك معناه أنه حرام، كما زعم بعضهم!

٭ القراءة المقاصدية للنص الديني :

شخصيًا، حاولت مثلا أن أسهم في مسألة ضرب المرأة، وعلاقتها بالاسلام، وهذه قضية أثارت وتثير جدلا عنيفا وقمت بِدراسة تاريخية للآيتين 34 و35 من سورة النساء نشرتها في الأسبوعية (المغرب العربي) العدد بين 182 و183 بتاريخ 22 و1989/12/29، وهي دراسة يتّضح منها أن الاسلام لا يبيح تأديب المرأة بالضرب وإهانتها، وإن كانت هذه الظاهرة شائعة قديما، وما زالت شائعة، لا في البلاد الاسلامية فقط، بل في الغرب أيضا. كما عالجت قضيّة الرّدّة وصلتها بحرّية الاعتقاد في مقالٍ يتّضح منه أن الاسلام دين الحرّية الدينية وأنه لا أثر لحكم الرّدّة في القرآن، وأن هذا الحكم وليد ظروف تاريخية اعتبرت فيه الردّة خيانة للوطن في زمن الحرب (انظر M. Talbi, **Religious Liberty. A muslim perspective,** in **Proceedings of the second** World Congress ou Religious liberty (Rome 3-6-sept 1984). Unis-Press Printers Michigan, 1985, p: 156-168, reprinted in Islamacristiana, N° 11, Rome 1985, p: 99-113.

ولي في ميدان الاسلاميات دراسات أخرى عديدة لا حاجة هنا إلى تفصيلها.

تلك كلها كانت محاولات فكرية منّي، دون أن أفرض فيها رأيي على أحد، خاصة أني لست فقيها، ولا أريد أن يتحدّث عنّي كفقيه. لأنّني مؤرّخ، وهذا لا يمنع من أنني أعتقد أن للمؤرّخ دوره في حلّ القضايا الدينية الشائكة. وإسهامه هام وأساسي، لأنه يضع القضايا في أبعادها التاريخية والاناسية.

إن وضع القضايا في أبعادها التاريخية والاناسية هو الذي جعلني في مؤلّفي مع موريس بوكاي «تأملا ت في القرآن» (Reflexion sur le Coran) أعلن عن عزمي أن أشفع هذا المؤلّف السابق بمؤلّف ثان أعطيه عنوان : «القرآن والحياة الدنيا» (Coran et Ici-bas) وهو كتاب كسابقه قراءة أيضا للقرآن، قراءة تاريخية إناسية طبعا. من خلال هذه القراءة سأحاول، إن أمدّ الله في أنفاسي أن أستجلي مقاصد الشارع

معتمدا على التطوّر التاريخي، كما فعلت في المقال الخاص بقضية تأديب المرأة بالضرب الذي سبق ذكره.

إن القراءة المقاصديّة للنص ليست وليدة الساعة، بل كان لها أنصارها قديما، وهي اليوم في حاجة إلى دفع ونفس جديدين. إنّ القراءة المقاصدية للنصّ تتجاوز القياس ـــ الذي رفضه قديما كثير من الفقهاء ـــ وأنا أفضّلها عليه، دون رفضه في كلّ الحالات، أنا لا أرفض القياس رفضا قاطعا، لكنّني أعتبره غير صالح وغير قادر على حلّ كل مشاكل الحداثة، وكلّ قضايا حياتنا المعاصرة، إذ هو يفقد البعد الحركي، فيقيس الحاضر على الماضي، فهو فهم ماضوي للنص، يفرغ تعسّفا الحاضر في قوالب الماضي ويسعى أن يرغمه على التقولب في قوالبه، مما يؤدّي إلى سدّ أفق التطوّر ورفض الحداثة.

إنّ الله هو ﴿الحيّ القيّوم لا تأخذه سِنة ولا نوم﴾ (البقرة 2 : 255) ويتبع ذلك أنّ كلامه حيّ أبدا بيننا. فينبغي أن أصغي إليه إذن في الحين والآن الذي أنا فيه : ما يقول لي الله في هذه اللحظة وفي هذا المكان؟ ولا أستطيع أن أستفهم النص هذا الاستفهام، أي من صلب الحداثة، إلا إذا وضعته أولا في أبعاده التاريخية والزمنية. إن القراءة التاريخية ـــ الاناسية يجب أن تسبق كلّ استقراء للنصّ كي نفهم فيه على حدّ السواء ظرف التنزيل وغاية الشرع، أي نقطة الانطلاق والهدف المقصود.

أضرب مثلا خرج اليوم عن المساجلات وأصبح مقبولا في كل البلاد الاسلامية ـــ بما في ذلك موريطانيا ـــ مثل إلغاء الاسترقاق. لم يحرّم الاسلام ولا أي دين من الأديان الاسترقاق، وبقي به العمل في البلاد الاسلامية على نطاق واسع، وفي كلّ ميادين الحياة ومرافقها بدون استثناء التسرّي. لكن النصّ، قرآنا وحديثا، حسّن وضعية الرقيق بصفة ملموسة، وأعطاهم حقوقا وضمانات واسعة ما كانوا يحلمون بها، وهو خاصة يحرّض بالحاح كبير على تحرير الرقاب (البقرة، 2 : 177، النساء، 4 : 92، المائدة، 5 : 89، المجادلة، 58 : 2، البلد، 90 : 13، التوبة، 9 : 60)، فأنا أضع نقطتين، نقطة أولى : حالة الرقيق قبل التنزيل. ثم نقطة ثانية : حالة الرقيق بعد التنزيل، وبفضل التنزيل. ثم أجرّ خطّا تحدّد اتجاهه النقطتان، الأولى والثانية، فأحصل هكذا على سهم موجّه (Vecteur orienté) فاتّجاه السهم الذي

أحصل عليه بهذه الطريقة يبيّن لي بوضوح مقاصد الشارع، فآخذ بالاعتبار، في كل فهم للنصّ، هذه المقاصد وأسير في اتّجاهها. إنّ القراءة المقاصدية ترتكز في مرحلة أولى على التحليل الاتّجاهي (analyse vectorielle) للنصّ، فهي قراءة في نفس الوقت : تاريخية ــ إناسية ــ غائية، فهي إذن قراءة حركية للنص، لا تقف بي عند حرفه ــ وما يقاس عليه ــ وإنما تسير بي في اتّجاهه. وهذا الاتّجاه، بالنسبة للرقيق، هو تحرير الرّقاب، فإن لم يتّفق إلغاء الاسترقاق مع حرف النص، فإنه يتّفق مع اتجاهه، أي مع مقاصد الشارع، فهو إذن يسير في الاتّجاه الاسلامي، وإن لم ترد أي آية في تحريمه، وذلك لأنّ إبطاله وإلغاءه، في الظروف التاريخية والاناسية التي واكبت التنزيل، كان سابقا لأوانه.

وأنا أعتقد أنّ التحليل الاتّجاهي، والقراءة المقاصدية التي تصاحبه في وسعها أنْ تسهم بصفة حاسمة في تطوير الفكر الاسلامي، وفي إخراجه من الأزمة التي لم يزل يعانيها منذ ما يزيد عن قرن، والتي تغذّي الاصطدامات الشديدة في صلب المجتمع. **إنّ في استطاعة القراءة المقاصدية، سيرا في خطّ السهم الموجّه الذي سبق الحديث عنه، أن تسهم بقسط كبير في أسلمة الحداثة وتحديث الاسلام.** يمكن أن نطبّق المنهج الابستمولوجي (épistémologique) أو إن شئت الهرمنيتيكية (Herménentique) التي ضبطناها، على **قضايا الحياة الاجتماعية التي تطرح اليوم علينا نفسها بالحاح، وفي مقدمتها قضية المرأة التي هي محلّ صراعات عنيفة بين الاحداثيين** (Modernistes) والاسلاميين، وهي قضية الساعة، **وعلى حلّها حلاّ يرضي في نفس الوقت الحداثة والضمير الاسلامي، يتوقّف في نظرنا مصير الاسلام ومستقبله في العالم الجديد الذي أصبحنا نتلمس بوادره.**

فإذا ما وجدت أن القرآن وجّه وضع المرأة نحو تحسين حالتها إلى حدّ المساواة بينها وبين الرجل وإكسابها حقوقا لم تكن موجودة، فمن الواجب أن أسير في نفس الاتّجاه الذي يرسمه السهم، أي التحرير المتواصل، اعتدال متواصل، عدل متواصل، بشكل يقرّبني أكثر ما يمكن ــ مع اعتبار الوضع الذي أنا فيه اليوم ــ مما يقصده الشارع، وأنا أفضّل هذه الطريقة على طريقة القياس، وهذا يمكن أن يصبح يوما محلّ إجماع إذا ما توفّرت الدراسات التي تقنع بمطابقته لروح الاسلام.

المؤرّخ المسلم في تفاعله مع النص الديني، دائما وأبدا ينطلق من قراءة اناسية،

لكن لا يعني ذلك أنّه يعتبر القراءة الاناسية غاية في ذاتها، وإنّما هي مرحلة ابستمولوجية منهجيّة للغور في معنى النص في منطلقه وهدفه مما يُعِينُه على استجلاء الحلول وتبيّن الطريق الذي يجب أن يسلكه، وهو طريق الصراط المستقيم. الله سبحانه وتعالى يدعونا إلى الصراط المستقيم، فكيف نتبيّن هذا الصراط؟ وإنّ الصراط ليس شيئا متناهيا، وإنّما هو طريق نسير فيه دائما وأبدا إلى الأمام، وعندما أتبيّن الاتّجاه أحاول أن أسير عليه وأمشي في الصراط المستقيم، حركةً متواصلة في طريق ينيره نور الله، حسب مقاصد الله. تلك هي الفكرة الأساسية التي سوف أحاول أن أهتدي بها في الكتاب الذي أنوي كتابته، إن سمحت الحياة بذلك.

تلك إذن باختصار شديد مساهماتي التي أسهمت بها، وسوف أُسهم بها في مقاصد الشريعة، بدون أي فرض للآراء، وبدون مركّبات نقص أو غرور، فما أقوم به، وما سأقوم به، لا يعدو كونه مجرّد محاولات غير معصومة من الخطأ، وهي قابلة للنقاش والحوار، وتلك هي سنّة الله، أن يكون هناك حوار داخل الأمة. **وإنّي أدعو إلى إقامة هذا الحوار داخل الأمة، لأنّه لا خروج من الأزمة الفكرية التي نعيشها بدون هذا الحوار، فالضغوطات بكلّ أنواعها، سواء أتت من مجموعات إرهابية كليانية، أو من سلط سياسية، هي ضغوطات لا تحلّ المشكل، لأنّ المشكل في المستوى الضميري، وكل ما هو في مستوى الضمير، لا يحلّ إلا عن طريق الحوار، والاقناع والاقتناع، ذلك هو الحلّ الوحيد.**

الفصل الثاني

من أجل الحوار بين جميع الأديان

٭ الاسلام والمؤسسات الدينية والدنيوية

كثيرا ما يتحدّث المسلمون بافتخار عن غياب كهنوت في الاسلام، أي سلطة دينية عليا على غرار ما هو موجود في المسيحية مثلا (الفاتيكان)... فهل ترى أن غياب سلطة دينية كهنوتية في الاسلام هو أمر إيجابي أم سلبي؟

على حدّ علمي لا يوجد في الأديان الأخرى، عدا المسيحية، فاتيكان، ولا كهنوت، أو سلطة دينية تقول الحق، وحتى في صلب المسيحية هناك أيضا ــ إذا ما استثنينا الكاثوليكية التي ليست أغلبية في المسيحية ــ غياب الكهنوت بالمعنى الفاتيكاني، وبالتالي غياب من يقول الحق ويحمل الكافة على اتّباع ذلك الحق والأخذ به. فكل الكنائس البروتستانية مبنية على التعدّد، ولم يمنعها ذلك من وجود وسائل وطرق تمكّنها من تنظيم شؤونها، فنجد مثلا المنظّمة العالمية للكنائس (World Council of Church) التي مقرّها جينيف، وهي تجمع جلّ الكنائس غير الكاثوليكية، وتكوّن بينها وحدة تفكير وتشاور، مع ترك الحرية لكل الناس كي يكتبوا ويؤلّفوا ويدرسوا.

هذه المنظّمة لا تمارس أي نوع من الضغوط على الكنائس المكوّنة لها، وتكتفي بتنظيم الحوار فيما بينها، وبينها وبين الأديان الأخرى، بما في ذلك الاسلام. كما

تسعى إلى الحوار مع كل المذهبيّات، وهي كذلك تُصْدِر عديد النشريات، وتعقد الندوات في مستويات مختلفة في كل القارّات، وتسعى بذلك إلى الشفافية، والاسهام في كلّ أنشطة الحياة، وربط الحوار مع الغير معتقدين وغير معتقدين. وقد دعيت من طرفها، مع مجموعة تمثّل كل الأديان، إلى مؤتمرها الذي انعقد سنة **1983** بمدينة فانكوفار (Vancouvor) بالكندا، وقدّمت دراسة عن مفهوم الأمّة في الاسلام. كما دعتني نفس المنظّمة، في مناسبات مختلفة، إلى ملتقيات أخرى. وهذا معناه أن حرية التفكير، والتعدّدية، وعدم وجود كهنوت، لا يمنع من النظام والتنظيم في صلب منظّمات جماعية وغير سياسية تمكّن من الحوار، والشفافية، وإثراء الفكر الديني عن طريق الخروج به من العزلة. وأنا أدعو بإلحاح إلى هذا النوع من الحوار المتفتّح داخل الأمة الاسلامية على اختلاف نزعات عائلاتها الفكرية وبدون احتواء من طرف هذا النظام السياسي أو ذاك.

> لكن الحوار بين المسلمين يحتاج إلى مؤسّسة تؤطّره وتتابع نشر ما بلغه الحوار بين الناس وترسيخه في الضمير الاسلامي حتى لا يظلّ وقفا على النخبة؟

نعم يجب تأطير الحوار، وخاصة يجب أن تقبل كل العائلات الاسلامية الحوار بدون تكفير بعضها البعض وبدون الادّعاء والمكابرة في امتلاك الحق. ولو كان هذا الحوار موجودا داخل الأمّة لكان أمكن أن نجد صيغة من الصيغ التي تُمَكّننا من التفكير الجماعي أو ما يشبه الجماعي.

إنّني عندما قلت أنّه لا يوجد في الاسلام كهنوت، فذلك لا يعني أبدا أنّ وجود مؤسسة تنظّم الحوار بين المسلمين حرام، فللمسلمين الحرية المطلقة في أن يتصوّروا أي شكل أو صيغة تلائم مجتمعاتنا الاسلامية المعاصرة، ولهم أن يتخيّلوا ما شاؤوا من هياكل تمكنهم من التفكير في شؤون دينهم ودنياهم وتدبّر حاضرهم ومستقبلهم، وألحّ على أنّه ليس محرما أن نتخذ شكلا تنظيميا لنا، لسبب بسيط هو أن الاسلام لم يحرّم علينا أن نتناقش ونتحاور. والحمد لله الذي لم يفرض علينا، لا نبيّنا ولا خطاب الله، صورة متحجّرة، وإنّما تركت لنا الحرية في أن نتصوّر أية صورة شئنا نراها ناجعة مفيدة ونراها تتأقلم مع عصرنا، حتى نأخذ بها.

في هذا السياق أعتبر أن هناك منظمة كان يمكن لها أن تلعب هذا الدور، وهي «منظّمة المؤتمر الاسلامي»، لكن الغريب أن تلك المنظّمة عقدت الندوات وتدارست كل القضايا ما عدا قضايا شؤون الدين. فهي إذن منظّمة لا تقوم بوظيفتها الدينية، أو قل ليست لها وظيفة دينية، وأخفقت إخفاقا كاملا في المستوى السياسي. فلم تمنع لا الحرب بين العراق وإيران، ولا أزمة الخليج الخ... وقد كتبت رسالة نشرتها بجريدة «الصدى» ـــ تونس 1985/5/12 صفحة 26 ـــ وجّهتها إلى أمينها العام السابق ضمّنتها ما معناه أن هذه المنظّمة لو كانت غير سياسية، وهي كما نتمنّى إسلامية دينية، واضطلعت بدورها، لخلقت الخلايا والدواليب والمحرّكات للمسلمين للقيام بالحوار فيما بينهم ومع الغير، وتبادل الآراء للتفكير في قضاياهم وحلّها، ولعلّه عندها يطفو إجماع حول الكثير من القضايا التي تشغلهم. إنّ الاجماع المذكور ليس المقصود به أن يتّفق على رأي واحد كل المسلمين على بكرة أبيهم، صغيرهم وكبيرهم... وإنّما يكفي أن يعيننا على الخروج بحلول لأوضاعنا، أو مقترحات حلول، ترضي جانبا هامّا من المسلمين.

إن المشكل يتمثّل في كوننا، نحن المسلمين، لم نهتد بعد إلى إيجاد المؤسّسات التي تمكّننا من التفاوض الحرّ للبحث عن حلول لمشاكلنا كمسلمين، بدون إرهاب وبدون ضغوط، في حوار يمكّن من تبادل الآراء وتبلورها، عسى أن ينتج عن ذلك إجماع مرن يأخذ بالاعتبار ـــ ما لم يحصل، أو ينضج، اتفاق عريض أو شامل ـــ الحق في المخالفة والاختلاف، بدون تشنّج أعصاب أو لعن أو تكفير، كما كان مثلا يرخّص في العمل بما يسمّى القول الضعيف، وذلك داخل المذهب الفقهي الواحد.

إننا في حاجة إلى مؤسّسات مرنة تمكّن من الحوار، وتقبل في صلبها استقلالية الآراء. أي أنها لا تفرض على الكلّ رأيا واحدا، ما دمنا نعتبر أن المقام المشترك بيننا هو الآية : ﴿إن هذه أمّتكم أمة واحدة وأنا ربّكم فاعبدون﴾ المقام المشترك بيننا والمقصود في الآية هو العبادة، والوقوف في حلقات متراصة حول الكعبة موجّهين قلوبنا ووجوهنا نحو خالقنا، داعين بكلمة واحدة : ﴿اهدنا الصراط المستقيم﴾ بالرغم من اختلاف آرائنا. ان عبادة الله الواحد الأحد هي المقام المشترك

بين كل المسلمين، والبقية يمكن اعتبارها من مسائل الاختلاف التي لا تقصي أحدا من حضيرة المصلين الصائمين...

> لو ننظر الى موضوع الاجماع بطريقة أخرى لنرى في عدم حصوله فائدة للمسلمين، خصوصا في ظلّ وضع يكثر فيه الادعاء بتمثيل الاسلام؟

إن الخشية من الاجماع الى حدّ القول ان «في عدم حصوله فائدة للمسلمين» لها مبرراتها، لأن الاجماع ــ أو ما قد يدّعي بعضهم انه اجماع ــ قد ينقلب الى أداة قهر وإلى كليانية لاهوتية، ولهذا تحدّثنا عن «اجماع مرن» ينبع من الحوار المفتوح، من دون تعصّب او تشنج أعصاب، فيريح ويرضي ضمائر شرائح عريضة من المجتمع المسلم عقيدة عن اقتناع، وسلوكا عن وعي، كما يوفّر حّق المخالفة والاختلاف للمخالف مهما كانت دواعي مخالفته واختلافه. ذلك أن حريّة الفكر والسلوك حقّ انساني أساسي لا نزاع فيه، احترمه الاسلام، ووفّره الله للانسان من حيث هو انسان، اذ ﴿لا تكسب كل نفس الا عليها ولا تزر وازرة وزر أخرى﴾ (الأنعام 6 : 164)، فعندما تمرّ آلة الحصاد وقد نضج «حبّ الحصيد» (ق، 50 : 9) وحلّ الاجل المسمّى، تغربل في النهاية، و«لله الأمر من قبل ومن بعد» (الروم، 30 : 4)، والمؤرخ يعلم جيّدا ما آل إليه اجماع التعصب ورفض الغير من صراعات دموية عنيفة عندما تدّعي كل فئة أنها تطبّق «الاجماع» على مخالفيها فتحكّم فيهم السيف.

وفي هذا السياق يمثّل «الادّعاء بتمثيل الاسلام» خطرا شديدا. والسؤال أصاب تماما في لفت النظر إلى هذا الخطر. فعن = الادعاء بتمثيل الاسلام=، الذي يقوم فيه الفقهاء مقام الكهنوت في كثير من الحالات، فيحكمون بحسن اسلام هذا وكفر ذاك، وكأن بأيديهم مفاتيح الغيب والجنّة والنار، تتفجّر كل أنواع التعصّب التي عانينا منها عناء شديدا في تاريخنا، وما زلنا نعاني منها. وأنا أقول لمن يدّعي هذا الادعاء أنّه من حيث لا يشعر يقع في نوع من الشّرك، لأنه يقيم نفسه مقام الله، ويسند لشخصه دور الوساطة بين الخالق والمخلوق. والحال أنه لا أحد يمثّل

·الاسلام، وينطق باسمه بصفة مباشرة لا تقبل الشكّ أو الخطأ، سوى الله وحده ورسوله المبلّغ عنه وبإذن منه، وهو الذي أنزل على خاتم أنبيائه ﷺ قوله : ﴿ولو تقوّل علينا بعض الأقاويل۝ لأخذنا منه باليمين۝ ثم لقطعنا منه الوتين۝ فما منكم من أحد عنه حاجزين﴾ (الحاقّة، 69:47). وإنْ كان حبيب الله ومصطفاه منزّها عما سبق، فإن الله في عظمة جلاله أراد أن ينبّه ويحذّر ويذكّر : ﴿إنه لتذكرة للمتّقين﴾ (الحاقّة، 69:48). فلنتذكّر إذن، حتى لا يتجاسر أحد منّا على «الادعاء بتمثيل الاسلام»، وحتّى لا يقع علماؤنا فيما وقع فيه أحبار بني اسرائيل الذين ورد فيهم قوله : ﴿فويل للذين يكتبون الكتاب بأديهم ثم يقولون هذا من عند الله، ليشتروا به ثمنا قليلا، فويل لهم مما كتبت أيديهم، وويل لهم مما يكسبون﴾ (البقرة، 2:79) فيجب إذن ألّا نخلط أبدا بين ما نكتب بأيدينا، اجتهادا منّا في فهم النصّ، وبين النصّ، وهكذا يبقى النصّ، تنزيلا وحديثا صحيحا، المرجع الوحيد، وكلّ حرّ في مقاربته للنصّ، بشرط العلم وصدق النية والاخلاص، والله يحكم بين خلقه ﴿يوم تبلى السرائر﴾ (الطارق، 86:9). فإنْ كان، إذن، من واجب كلّ مسلم، خاصة إذا ما توفّر فيه العلم، أن يتحدّث علانية كمسلم، وأن يبدي رأيه بتواضع وصدق نيّة وحسن طويّة، فإنه ليس لأحد أن يتحدّث باسم الاسلام، وأن يقيم نفسه مقام المرجع الأوحد والمعصوم، مكفّرا مخالفيه، وأنّى له ذلك، ومن فوّض إليه الأمر؟!

ولعلّ الادعاء بتمثيل الاسلام، كلّ على وتيرته، أو على وتيرة النظام الذي يستغلّه أو يرعاه، من أهم الأسباب التي شلّت التفكير، وشلّت المنظّمات الاسلامية على كثرتها، فبقيت هذه المنظّمات محدودة الفاعلية، محصورة في الحدود التي يمليها الاتجاه الديني، أو السياسي، أو «السياسديني» الذي يدعمها ويوجّهها. أقدم هذه المنظّمات هو «مؤتمر العالم الاسلامي» الذي أنشىء بمكّة سنة 1926، بعد إلغاء الخلافة سنة 1924، ومقرّه الآن بكراتشي بباكستان وهو يُصدِرُ نشرية إخبارية أسبوعية باللغة الانجليزية عنوانها «The Muslim World» (العالم الاسلامي). ونشاط هذه المنظمة متواضع ــ وإن كانت تسهم في كثير من الندوات ــ لا يكاد يتجاوز

• جواهر البخاري تأليف مصطفى محمد عمارة، الطبعة الثالثة، القاهرة بدون تاريخ ص 283

• د. عبد الوهاب عزّام، محمد اقبال، ط. دار القلم، القاهرة، 1379 / 1960 ص 223

حدود الباكستان. وفي سنة 1962 أنشئت، بمكّة أيضا، «رابطة العالم الاسلامي» وهي أكثر المنظّمات الاسلامية نشاطا بفضل الدعم السعودي القوي، ومقرّها بمكّة، ولها بعض الفروع في البلاد الاسلامية والغرب، وهي تصدر نشرية أسبوعية «أخبار العالم الاسلامي»، وأخرى شهرية «رابطة العالم الاسلامي» وبالانجليزية «The Journal» (الصحيفة). وتضمّ هذه المنظّمة في صلبها أقساما عديدة، منها «أكادمية الفقه» التي أحدثت سنة 1983 وأسندت كتابتها العامة إلى الحبيب بالخوجة، مفتي الجمهورية سابقا بتونس. وهذه الأكادمية التي تهتمّ بالشريعة متأثّرة طبعا بالتوجّه الاسلامي السعودي، فلا تتحرّك إلا في حدوده. وأحدثت بالرّباط سنة 1969، بعد الإحراق الإجرامي للمسجد الأقصى بالقدس «منظمة المؤتمر الاسلامي». واتخذت جدّة بالسعودية مقرّا لها وتولّى من سنة 1980 إلى سنة 1984 كتابتها العامة الحبيب الشطّي الذي تولى في تونس وظائف سامية عديدة. و«منظمة المؤتمر الاسلامي» منظمة سياسية، تضمّ أربعا وأربعين دولة، وتشلّ عملها الاختلافات السياسية العميقة التي تفرّق بين الدول المكوّنة لها. فلم تحقّق نجاحات تذكر في أي ميدان من الميادين التي تهمّ الاسلام كدين، أو العالم الاسلامي كمجموعة حضارية وسياسية. نضيف إلى هذه المنظّمات «المجلس العالمي للدعوة الاسلامية» الذي أنشيء بطرابلس في أوت 1982، والذي يحظى بالدعم الليبي. وهذا المجلس يعقد مؤتمرات دورية، ويوجّه نشاطه نحو إفريقيا السوداء والغرب، ويصدر مجلّة «الجهاد الاسلامي» بالعربية والفرنسية.

وهناك منظّمات عديدة أخرى، ومنها ما هو بالغرب حيث تتكثّف الأقلّيات الاسلامية بصفة مطّردة. لكن إلى اليوم لم ينجح الاسلام كدين عالمي يواجه الحداثة ومشاكل المعاصرة في تكوين هيئة عالمية مستقلّة عن النظم السياسية، لها مصداقية التمثيل للفكر الاسلامي المعاصر بكلّ حساسياته، ولها الاشعاع الذي يكسبها الفاعلية. لا يملك الاسلام كدين عالمي منظّمة تشبه الفاتكان أو التجمّع العالمي للكنائس، فلا يستطيع أن يكون طرفا جدّيا، لا في الدعوة ولا في الحوار، وقد يدفع غاليا ثمن هذا الفراغ.

٭ الحوار الاسلامي ــ المسيحي ــ اليهودي :

> لك اسهام في مجال خطير لا يخلو من إشكالات هو ما سمّي : «بالحوار الاسلامي المسيحي»... ونودّ أن نعرف مشروعية قيام هذا الحوار بالنسبة إليك، خصوصا أن المطاعن فيه عديدة وآفاقه، فيما يبدو، مسدودة ؟

أنا مصرّ على متابعة الحوار، مهما كانت العقبات والمصاعب والمتاعب وسوء الفهم، وأعتقد اعتقادا راسخا في شرعيته، وأنطلق أوّلا من نقطتين أساسيتين تتعلّقان بالحوار الاسلامي المسيحي كما أراه : فهذا الحوار في اعتقادي قوامه الحرية الفردية. وهذه الحرية الفردية هي أمر أساسي بالنسبة إليّ. لأنني أنطلق في مبادئي وتفكيري من احترام كل فرد مهما كان موقعه ومهما كانت ملّته وديانته، مع الالتزام الأخلاقي العميق بأن لكل فرد الحق في أن يكون على الشكل الذي هو عليه وأن يمارس حريته في هذا الميدان بكل صفاء وبكلّ إخاء، في جوّ من عدم الضغط وقبول الغير كما هو وكما يريد أن يكون انطلاقا من اعتقاداته.

النقطة الثانية تتمثل في أن الهدف من إقامة حوار إسلامي مسيحي هو محاولة خلق جوّ من التفاهم والتحاور بين الأديان الثلاثة المنحدرة من إبراهيم، نخرج به عن جوّ المجابهات والصدامات، وذلك لاعتقادي أن مسؤوليات المعتقدين في هذا العالم الحديث عظيمة، لأن ثقلهم البشري هام جدّا، فنصف البشرية على الأقل، تعتنق الاسلام، أو المسيحية، أو اليهودية. وهذا الثقل لا ينبغي الاستهانة به، وفي صورة ما إذا كان الجوّ مسموما وخاليا من الحوار والتفاهم بين هذه المجموعات الدينية الثلاث، فإن ذلك لا يورث إلا العداء والحقد وما يتبعهما.

ونحن هنا نؤيّد تماما، وبدون تحفّظ، موقف العالم اللاهوتي السويسري والأستاذ بجامعة توبنفان ((Tübingen بألمانيا، هانز كونق (Han King) الذي يعدّ من ألمع وجوه المسيحيّة الكاثوليكية اليوم، وله آراء متقدّمة جدّا أورثته مشاكل مع الفاتكان الذي رفته من التدريس، وهو الذي قال في مفتتح تدخّله في «المؤتمر العالمي للتشاور حول العقائد» (No peace among the nation without peace among the religious)، مؤكّدا

أنه : «لا سلم بين الأمم بدون سلم بين الأديان»... وفي المؤتمر المذكور تركّز الحوار حول مؤلّفه : «المسيحية وأديان العالم» (انظر مجلّة دراسات إسلامية مسيحية : عدد 15، رومة 1989، ص 204-205).

ثم إن شرعية الحوار نجدها في القرآن، وأنقل هنا ما كتبته في كتابي «الاسلام والحوار» [انظر محمد الطالبي، «الاسلام والحوار» تعريب الرشيد الغزّي مع بعض التعديلات الطفيفة، في مجلّة «إسلاميات مسيحيات» عدد 4، روما 1978، ص 2 — النص الفرنسي الأصلي :

إن الحوار بالنسبة للاسلام هو عودة إلى سنّة من سننه الشرعية، فكلّ شيء في التنزيل يدعو إليه ولا شيء يعارضه، ولكي نقتنع بذلك ما علينا إلّا أن نتأمّل في الآيتين :

— ﴿أدع إلى سبيل ربّك بالحكمة والموعظة الحسنة، وجادلهم بالتي هي أحسن، إن ربّك هو أعلم بمن ضلّ عن سبيله وهو أعلم بالمهتدين﴾ (النحل، 16:125).

— ﴿ولا تجادلوا أهل الكتاب إلا بالتي هي أحسن، إلّا الذين ظلموا منهم، وقولوا آمنّا بالذي أنزل إلينا، وأنزل إليكم، وإلاهنا وإلاهكم واحد، ونحن له مسلمون﴾ (العنكبوت 29، 46).

وهكذا نرى التنزيل يحثّ النبيّ ويحثّ المسلمين على أن يتناقشوا، وعلى أن يعقدوا الحوار مع كلّ الناس عامة، ومع أهل الكتاب خاصة].

وكما نجد شرعية الحوار في ديننا، نجدها أيضا في تاريخنا وثقافتنا وحضارتنا ذات الأبعاد العالمية. كان الحوار قائما بين المسلمين والمسيحيين، وكثيرا ما كان ينظّم في بلاط الخلفاء، ولذلك انعكاسات هامة في مؤلّفاتنا القدمة، وخاصة منها المتعلّقة بالملل والنحل. ثم إننا، على الخصوص، لا نستطيع أن نفصل الاسلام عن أديان أهل الكتاب الذين يخاطبهم القرآن في مواطن عديدة وبإلحاح شديد : الاسلام ختم ما سبقه من الرسالات برسالة خاتم الأنبياء والمرسلين، فكما أن عيسى عليه السلام، آخر أنبياء بني إسرائيل، لم يلغ وإنما أكمل ما سبق، فكذلك محمد ﷺ لم يمح محوا ما سبقه به المرسلون، وإنما أتمّ وصحّح وختم. قال عيسى عليه السلام لأصحابه : ﴿لا تظنّوا أنّي جئت لأنقض الناموس أو الأنبياء، وما جئت لأنقض بل لأكمل﴾ (متّى، 5: 17). وقال تعالى : ﴿وأنزلنا إليك الكتاب بالحق، مصدّقا لما

بين يديه من الكتاب ومهيمنا عليه﴾ (المائدة، 48:5). و«مهيمنا عليه» تعني «شاهدا عليه» ورقيبا (ابن منظور، لسان العرب، ط بيروت 1956/1375 — ج 13، ص 436). وقال : ﴿نزّل عليك الكتاب بالحقّ، مصدّقا لما بين يديه، وأنزل التوراة والانجيل، من قبل هدى للناس، وأنزل الفرقان﴾ (آل عمران، 3:3 — 4). إن التنزيل تواصل لا يقبل الفصل، وذلك على مراحل ختمها خاتم الأنبياء والمرسلين. إن الله ليس بإلاه قريش أو العرب، ولا بإلاه بني إسرائيل. إنما هو إلاه كلّ الناس، رحيم بكل الناس، فهو «ربّ العالمين، الرحمان الرحيم» كما ورد في سورة الفاتحة التي تفتح المصحف، وبه نستجير، نستجير «بربّ الناس، ملك الناس، إلاه الناس» في آخر سورة تختم المصحف. فالله إلاه كلّ الناس، لا يحقّ لأحد أن يحتكره ويستأثر به : فمن أول سورة في القرآن إلى آخر سورة، فهو يخاطب الناس، كلّ الناس. فإذا ما كان الله يخاطب كل الناس، فكيف نحن لا نحاور كلّ الناس؟! الله يحبّ كل خلقه، ويحبّ لهم الخير والهداية والسعادة. ومهما كانت الاختلافات بيننا وبين أهل الكتاب عميقة، جذرية وغير قابلة للتفاوض والتجاوز، فإن المقام المشترك الذي يجمعنا في الإيمان بالله وباليوم الآخر أساسي. وحبّ الخير والغير يؤهّلنا في كثير من الميادين أن نتحدّث لغة واحدة. فيجب إذن أن يصغي بعضنا إلى بعض، ولا يتم ذلك إلا بالحوار والثقة.

وفي هذا المجال تجدر الإشارة إلى أنّه بدأت تطفو فكرة إعلان عالمي عن «أخلاقية شاملة» (Global Ethies) على غرار الإعلان العالمي لحقوق الانسان. وقد أمضينا لائحة في هذا الاتجاه، عنوانها : «نحو إعلان عالمي عن أخلاقية شاملة» ستنشر في كبريات الصحف العالمية، وهي مستوحاة من مؤلّف كونق الذي نشر بالألمانية (ط. Piper Verlog، منيخ 1990) وترجم إلى اللغة الانجليزية بعنوان : «Global Responsability. In search of a New World Ethies»، ما تعريبه : (مسؤولية شاملة، بحثا عن أخلاقية عالمية جديدة)، ومن أحسن من عبّر عن هذا التوجّه قبل هانز كونق، كروموال كرا وفورد (S. Gromwell Grawfor) في نصّ من مؤلّفه «الأديان العالمية والأخلاقية الشاملة». هذا تعريبه : «تنطلق الأخلاقية الشاملة من فرضية أننا، ككائنات بشرية، مندرجون بعد في مجتمع شمولي، علمنا ذلك أم جهلناه، أحببناه أم كرهناه. فنحن، بيولوجيا، ننتسب جميعا إلى فصيلة واحدة من

الفصائل العادية للحياة، وتبعا لذلك فنحن نشترك جميعا في ملامح عديدة واحدة. ونحن، بيئويا، جزء من الفضاء الحيوي لكوكبنا، وتضرب عروقنا في معدن الأرض وفي النظام الطاقي. ونحن، تاريخيا، فيما يتعلّق باللغة والدين والفنون والتقنيات، تغذّي الآبار المتفرّقة التي نشرب منها مجاري تحتية واحدة. ونحن، ثقافيا، متعددو الجنسيات، والعالم بأسره في طريق التحول إلى بوتقة صهر. ونحن، روحيا، قد ولجت أعداد متزايدة منّا طريق الاكتشاف الذاتي من خلال الحوار بين الأديان» (انظر

S. Gromwell Growford, World Religions and Global Ethies, éd. Paragon House, New-York, 1989, p.XIII-XIX.

هذا هو الاتّجاه اليوم في عالم تحول إلى «بوتقة صهر» ضخمة، لا انفلات منها، والسابح ضدّ التيار غارق لا محالة... أو متخلّف، فيزداد تخلّفا على تخلّفه. فهل سيرتدي الاسلام جلباب العزلة والانعزال؟! أم هل سنسهم بحضارتنا، وتاريخنا، وثقلنا الديمغرافي، على الخصوص بقيمنا الروحية الإيمانية في إعداد «الأخلاقية الشاملة»، ولنا في ذلك ما نقول. لقد تخلّفنا، أو قد همّشنا لتفاهة وزننا، في إعداد الإعلان العالمي لحقوق الانسان، فهل سنتخلّف، أو نعين بعزلتنا وعدم استعدادنا على تهميشنا، فيما يخصّ «الأخلاقية الشاملة» التي هي في طريق المخاض، والتي قد يعلن عنها في مستهلّ الألفية الثالثة التي أصبحت على الأبواب؟ الخيار خيارنا، ولا نلومنّ إلا أنفسنا.

فللحوار في عصر المواصلات أكثر من وجه يؤيّد شرعيته، بل ضرورته، مع أهل الأديان كلّهم — وأقربهم إلينا أهل الكتاب — ومع غير المعتقدين على اختلاف مشاربهم ونزعاتهم... الغريب هو أننا نتساءل عن شرعيته! ليس لنا الخيار، وليس لنا أن نختار من نحاور. ومن واجبنا، ومن مصلحتنا معا، أن نتحاور مع كلّ الناس، في كلّ الحالات التي يكون فيها الحوار ممكنا، نافعا ومجديا... ولا يكون فيها الصمت من ذهب ! الله لم يخاطب بشرا دون بشر، ولم يخصّ قوما دون قوم بهداه ورسله، ولم يقصر الفطرة التي تؤهّل للايمان وللخير على إنسان دون إنسان، كلّ يولد على الفطرة، كما ورد في الحديث. والاسلام دين الفطرة. الانحراف قد يأتي من الوالدين، أي من البيئة والمحيط. ومقاومة للانحراف أرسل الله الرسل، يحاور عن طريقهم الانسان حرصا على هداه وانقاذه، مذكّرا، مبشّرا ومنذرا، من

دون قهر. ونحن نهتدي بهدى الله، وبتوفيقه نعمل، معتبرين بقول شعيب لقومه : ﴿إنْ أريد إلّا الاصلاح ما استطعت، وما توفيقي إلّا بالله، عليه توكّلت وإليه أنيب﴾ (هود، 11:88).

* **مطاعن الحوار :**

بقيت المطاعن، ينبغي ألا ننكرها، وألّا نهوّلها، فإنكارها سذاجة وحمق، وتهويلها ذريعة لرفض الحوار.

إن الكنيسة رسولية ((apostolique))، ويستحيل عليها أن تتخلّص من ثقل تاريخها القديم والحديث. وكلّ من عاش مثلي ذلّ الاستعمار يحمل ذكريات لا تنمحي، إشارة واحدة على ذلك تكفي. كثير منّا في تونس مازال يذكر تمثال جول فيري، وتونس، في شكل بدوية، تهديه خيراتها الفلاحية، وهو عنها شامخ في شمم. كان تمثال جول فيري (Jules Ferry, 1832-1895) الذي رأس مجلس الوزراء الفرنسي من 1880 إلى 1881، ومن 1883 إلى 1885، قائما في الساحة التي تحمل اليوم اسم ساحة 7 نوفمبر، في طريق الشارع الذي أطلق عليه إسمه، وسمي بعد الاستقلال بإسم الرئيس الحبيب بورقيبة، وأقيم مكان تمثال جول فيري تمثال للرئيس الحبيب بورقيبة، قبل أن تأخذ الساحة شكلها الحالي بعد تحوّل السابع من نوفمبر 1987... وفي الطرف المقابل، في الساحة التي لم نسمّها قطّ بغير اسم باب البحر، والتي أطلق عليها رسميا إسم باب فرنسا، تمثال الكردينال لافيجري (Cardinal Charles Lavigerie, 1825-1892) مؤسس نظام الاباء البيض (Les Pères Blancs) التبشيري. بيساره عاليا الصليب، وبيمينه الانجيل. وهكذا تكون علمانية جول فيري تصافح تبشيرية لافيجري. وكان جول فيري من أهم منظّري ومبرّري الاستعمار على أسس فلسفية عنصرية، ففي خطابه «التاريخي» بمجلس النواب الفرنسي، في 28 من جويلية سنة 1885، أعلن بافتخار ووضوح : «سادتي! ينبغي أن نتحدّث بصوت أعلى وأكثر حقّا، ينبغي أن نقولها صراحة، إنه فعلا للأجناس الرفيعة واجبات نحو الأجناس الدنيئة : شكرا» !! (الرائد الرسمي الفرنسي (Journal officiel) لسنة 1885 ص 1066، نقلا عن :

(Roger Garaudy, **Intégrismes,** éd. Pièrre Belfond, Paris 1990, p: 32).

ولعلّ هناك منّا من يذكر أيضا الاستعراض الضخم الذي نظّم بتونس في 8 ماي 1930، وشارك فيه آلاف الفتيان والفتيات بأزياء صليبية بمناسبة انعقاد المؤتمر الأفخارستي احتفالا بمرور 100 سنة على احتلال الجزائر، وبمناسبة انعقاد هذا المؤتمر كانت صحيفة «تونس الكثوليكية» (La Tunisie Catholique) تكثّف نشاطها، وتعدّد الانتصارات على الاسلام بتعداد من اعتنق المسيحية من بين المسلمين على أيدي المبشّرين، وتتبجّح بأن فرنسا ساعية بكل جهد لتنصير الأفارقة «المتخبّطين في ظلمات الاسلام والوثنيّة» (انظر أحمد خالد : شخصيات وتيارات، ط، الدار العربية للكتاب، ليبيا ـــ تونس، 1982، ص 301).

هذا ـــ ومثله لا يحصى في كامل البلاد الاسلامية التي ذاقت ذلّ الاستعمار ـــ ينبغي ألّا ننساه. لا كي نحقد، أو نرفض الحوار، بل كي لا نُسْتَبْلَهَ. وكي لا نؤخذ مأخذ الحمقى والسذّج، وذلك كي نحسن الحوار عندما ندخله، لا عن جهل، بل عن دراية، وعن فهم لخلفيات ودوافع بعض من يحاوروننا ممن لم يتخلّصوا بعد من ثقل الماضي، ولم يتّعظوا بما ترك من جروح، وفي نفوسهم ما في نفوسهم، مطوّرين الأساليب من غير أن يغيّروا الهدف وما بنفوسهم. و﴿إن الله لا يغيّر ما بقوم حتّى يغيّروا ما بأنفسهم﴾ (الرعد، 11:13).

نكرّر : الحوار ليس نسيانا، ولا سذاجة وحمقا وجهلا، إنما هو يستوجب في الدرجة الأولى المعرفة، واليقظة، وحسن الاطّلاع، وحسن النيّة في المقام الأوّل. الاستعمار بدوافعه وأهدافه، وحتّى في أساليبه، بقي إن لم يكن في شكلٍ جليّ فبوجه خفي مقنّع، وإن كان لا يُخفى عن ذي بصيرة. وفي حرب الخليج الأخيرة ـــ وما صُبّ عليها من ثرثرة الشرعية! ـــ دلالة واضحة لا فائدة في التأكيد عليها. شرعية الذئب وَشرْعَةُ السمك ـــ حوت يأكل حوتا وقليل الجهد يموت ـــ تحكم دائما العلاقات بين الدول والأفراد. الغرب قويّ في كل الميادين، يستغلّ قوته، ويُسْرِفُ ويمعن في استغلالها، كلّ ما منحناه الفرصة لذلك، فلنُذكّر ونتذكّر!.

وفي هذا السياق أستحضر ما كتبه د. عز الدين ابراهيم، المستشار الثقافي لأمير دولة الامارات العربية المتّحدة، في بحثه المعنون : «كيف نعمل على إزالة الأحكام المسبّقة الخاطئة وضعف الثقة التي لا زالت تفرّق بيننا» الذي قدّمه الى ندوة الحوار

الاسلامي المسيحي التي انعقدت في طرابلس (1 ــ 5 فبراير 1976) تحت رعاية الجماهيرية الليبية ودولة الفاتكان، وطبعت أعمالها مؤسسة الظواهر، في الصفحة 25 ما نصّه : «إن في أندونيسيا الآن وحدها حوالي 35 منظّمة تبشيرية، لها حتّى مطاراتها الخاصة التي تعدّ بالعشرات. وفي شرق ووسط إفريقيا عشرات المنظّمات التبشيرية أيضا، فمن تبشّر هذه المنظّمات؟ وهل يمكن أن تدّعي أنّها تعمل بين غير المسلمين، ما دام أكثر من 75% من سكان أندونيسيا من المسلمين. وتتراوح نسب المسلمين في إفريقيا بين 80% كما في تنزانيا إلى 30% كما في كينيا. لقد زرت بعض القرى المخصّصة للمسلمين في إفريقيا فوجدت بجوار المسجد الواحد ثلاث كنائس، تتبعها مؤسسات للتّعليم والتغذية والرعاية، فلمن التبشير؟ إنّي أكتفي في هذا الحوار بمجرّد التساؤل، ولكنّني أحذّر العالم المسيحي بجميع كنائسه بأنه لا جدوى من أي حوار، إذا لم يتوقّف هذا الغزو التبشيري»...

إن هذا الشكل من التبشير لم يكن معروفا، ولا ممكنا البتّة، عندما كانت دار الاسلام، محمية منيعة قوية ومحترمة، إنّما هو الحكم في ظلّ الاستعمار وبفضله. فهو وليد ضعف المسلمين وانقساماتهم، وهو تبشير لا يحترم، على الخصوص، كرامة الانسان ولا حقوق الانسان، وإنما هو استعمار ديني ثقافي متمّم ومواكب للاستعمار العسكري الاقتصادي، مقام على الضعف المادّي والفكري للطرف المقابل، فهو غزو، وهو استغلال للبطون الجائعة والأجسام السقيمة العارية والقلوب البائسة الجاهلة، فهو اعتداء على كرامة الانسان.

إنّ فاتكان الثاني كان فتح الآمال في طيّ صفحة الماضي، واحترام كلّ الأديان، لكن الكنائس، والكنيسة الكثوليكية على الخصوص، عدّلت فيما بعد اتجاهها، وعادت تركّز على التبشير، وربطت الحوار به، وجعلت منه طُعما (appât) في خدمته، وهذا ما سمّيناه بـ«الحوار الشص» (Dialogue-hameçon) في مؤلّفنا مع كليمان أوليفي الذي سبق ذكره، وقد بسطنا فيه القضية بكلّ وضوح مما يغني عن التكرار.

ليس من شكّ البتة أنّ العديد من رجال الكنيسة، عملا بتعليمات الكرسي الرسولي المتجدّدة، يريدون توظيف الحوار في خدمة التبشير، وهذا لا يرضي المسلمين قطعا، بل يصدّهم عنه، ويفتح باب «المطاعن» فيه، وهذا عين ما حذّرنا

منه، وما سوف لا نفتأ نحذّر منه، خشية على الحوار من الإفلاس والإخفاق، وانطفاء نور الأمل الذي ايقظه في قلوب كل المحبّين للسلم والسلام بين الناس والأديان. ولا سلم بين الناس بدون سلم بين الأديان كما سنرى، وليس هذا الموقف بالجديد، ولا يمثّل تحوّلا في اتجاهنا، بل قد أكدّنا عليه بكلّ دقّة ووضوح منذ انطلاقتنا الأولى في الحوار، فكتبنا في مُؤَلَّفِنَا الاسلام والحوار، الذي عرّبه الرشيد الغزي : يجب «أن نتخلّى نهائيا عن أن نجعل غاية الحوار ــ في السرّ أو في العلانية ــ قلب الغير إلى ديننا. فإذا فهمنا الحوار على أنه منهج جديد لنشر الديانات، وطريقة لاستئصال عقائد الغير وجعله يتقهقر ويستسلم، فإننا ــ طال الزمن أو قصر ــ سنجد أنفسنا في الموقف نفسه الذي وجد أسلافنا فيه أنفسهم في القرون الوسطى، ولم تتغيّر إلّا الخطّة الحربية».

واضح أننا لا نريد، ولا نقبل أن ينقلب الحوار إلى مساجلات، وإلى حرب ــ أو إلى شراك ــ ولا مناص من ذلك إذا ما دفعنا به في متاهات التبشير أو الدعوة على السواء. هذا مسلك رفضناه، وسنرفض باستمرار سلوكه، ليس الحوار خديعة أقتنص بها المثقّف ــ كما يُقْتَنَصُ الجائع بكوب الحليب ــ كي «أَقْلِبَهُ» (le convertir). الحوار ليس قلبا، إنما غايته التعايش السلمي، مع حسن الاطلاع، ومُتَبَادَل الاحترام وحسن الطويّة، بين كل الأديان والمذهبيّات. ﴿ومن ينقلب على عقبيه فلن يضرّ الله شيئا، وسيجزي الله الشاكرين﴾ (آل عمران، 144:3). فلتكن إرادة الله، وليختر كلّ لنفسه ما يريد من دون قنص ولا شصّ.

يجب أن تفهم، إذن، الكنائس أنّه ليس من الطبيعي أن تستدرج من تحاوره ليعينها مباشرة أو غير مباشرة، من خلال الحوار على بلوغ أهداف أقلّ ما يقال فيها أنّها ليست بأهدافه. التبشير والدعوة شيء، والحوار شيء آخر. ولكلّ من التمشيين والسعيين أساليبه ومنطقه. وإنّه من بالغ السذاجة ــ أو استبلاه الطرف المقابل ــ أن يعتقد معتقد أن التبشير يمكن أن يتمّ بدون مجابهة وردّ فعل، مهما كانت كميات المخدّرات المستعملة. المبشّرون أحرار في أن يبشّروا ــ وكيف يستطيعون ذلك من دون نقض المعتقدات الاسلامية الأساسية والقدح فيها؟ ــ والمبشّرون أحرار كذلك في أن يواجهوا الفعل بمثله، وبما يرونه يناسب الحال والمقام. وفي كلّ حال فإن التبشير، بأساليبه التي حيكت وأحكمت أيّام الاستعمار لا يخدم الحوار.

غياب المسلمين عن ساحة الحوار :

والآن نصل إلى الشطر الثالث من السؤال حول : هل أن آفاق الحوار «مسدودة؟»

كلاّ ! لأنّه من المسلمين، ومن أهل الكتاب وغيرهم، من يدرك جيّدا أنّ الحوار ليس وسيلة لقلب الغير، أو منبرا للمساجلات والقدح في عقيدة الطرف المقابل والتشكيك فيها، وإن كان هذا الاتجاه أخذ يدسّ دسّا — تحت مظلّة العلم والموضوعية طبعا، ومن لا يدّعي العلم والموضوعية؟! — في بعض مجلاّت الحوار الاسلامي المسيحي (للأخ برونو بوني — ايمار (Frère Bruno Bonnet-Eymard) ترجمة غريبة للقرآن (القرآن، ترجمة وتعليق نسقي (Le Coran. Traduction et Commentaire systématique, éd. La Contre-Réforme Catholique, 10260 Saint-Parres-lès-Vandes, France 1988) وتعريفه أغرب بمؤلّف الكتاب وبظروف تأليفه. وقد ثبت لديه — بالحجة القاطعة! — أن «مؤلّف القرآن» هو من أحبار اليهود! وقد قدّم الكتاب السيد ميشال لاقارد (Michel Lagarde)) في مجلّة «دراسات إسلامية مسيحية» (عدد 15 ص 263−262، وعدد 16، ص 315−311)، بإطراء فائق — وإن قلّ تحمّسه في تعليقه الثاني — ويلاحظ فيما يخصّ هويّة مؤلّف القرآن «أن قد كانت هوية مؤلف القرآن» محلّ نقاش بين بعض المسلمين أنفسهم، وإن لم ينتظر حتّى زكرياء للقيام بذلك، فهذا ما تؤكّده السنّة الاسلامية، عندما تروي مثلا ما قد كان من تأثير لعبد الله بن سعد بن أبي سرح الذي قد يكون، حسب بعضهم، أملى قسما من القرآن على محمد، فهذا كلّه، وأشياء أخرى كثيرة، تحملني على الاعتقاد أن محاولة المؤلّف، إذا ما بقيت في المستوى العلمي الصرف، شرعية تماما» (ص 263)، سمعنا وفهمنا! وكلّ هذا كان منتظرا. ونضيف، لو كانت المجلّة أداة مساجلات ضد الاسلام، ما كان تعليق ميشال لاقارد ليحيّرنا، أو حتّى ليلفت انتباهنا، فقد ألِفنا مثله وأكثر واعتدناه منذ زمن بعيد سحيق في القدم. وليس الأخ برونو بوني — أيمار بدعة في الكنيسة التي ينتمي إليها، أمثاله عديدون قديما وحديثا وحاضرا... ومستقبلا أيضا! لكن المجلّة مجلّة حوار، فإن كان هذا الحوار، فما

ستكون ـــ يا ترى ـــ المساجلات والمجابهات؟؟ وذلك مما سيؤدّي حتما، إذا ما تواصل هذا الاتجاه وتوطّد، إلى تحفّظات المسلمين وانكماش أقلامهم. إنّ آفاق الحوار، بالرغم من الانحرافات والمزالق التي تترصّده ـــ وقد ذكّرنا قصدا عيّنة منها ـــ تزداد كلّ يوم انفتاحا واتساعا. إن الحوارات الثنائية ـــ الاسلامية المسيحية ـــ، أو الثلاثية : ـــ يهودية ـــ إسلامية ـــ مسيحية ـــ، أو التي تتّسع أحيانا إلى أديان آسيا وغيرها، تترسّخ كل يوم وتتعدّد في القارات الخمسة، بحيث أصبح من العسير جدّا متابعتها وحصرها بعدد. لذا نكتفي ببعض الأمثلة المعبّرة اعتمادا على قاعدة «ما لا يدرك كلّه لا يترك قلّه»، مع التنبيه أننا سنغفل حتما جوانب وأطرافا هامة لها أهمّيتها وثقلها في هذا الميدان.

أول ما يلاحظ أن زمام المبادرة غالبا ما يكون بيد الغرب، لأن الغرب نظّم الحوار بكفاءة فائقة، وبجدّية تكفل المتابعة والفاعلية. بكفاءة لأن الغرب، زيادة على على اقتناعه بأهمية الحوار، يملك قدرات علمية واسعة لا نكاد نملك منها شيئا. أهل الاختصاصات في الاسلاميات، الذين يستطيعون الحوار بعلم ومنهجية، لا يكاد يسعهم عدّ. كلّ الجامعات الغربية الكبرى، العلمانية واللاهوتية، تدرّس الاسلاميات بأحدث المنهجيات العصرية، وبها باحثون وعلماء يحسنون لغات الاسلام كلّها، وفي مقدّمتها العربية، وينشرون كلّ سنّة عددا ضخما من الكتب والأبحاث بالاعتماد على أمهات مصادرنا ومراجعنا التي تعجّ بها مكتباتهم، ولا وجه للمقارنة بين ثرائهم وإملاقنا. وبجدّية لأنّ الكنائس، على الخصوص، استعدّت للحوار معلّقة عليه آمالا كبيرة، وأفردت له في صلبها الهياكل والمؤسّسات القارّة التي تضمن متابعته وتقييمه ـــ وتقويمها عند الحاجة ـــ باستمرار. فهي لم تتركه، كما هو الشأن عندنا للمجهودات الفردية التي تزول بزوال الأفراد، أو بزوال الدعم.

يوجد في صلب المجلس العالمي للكنائس قسم يهتم بالحوار مع الأديان غير المسيحية (Dialogue with People of living Faiths)، يتفرّع إلى ثلاثة فروع : الهندوسية والبوذية، الاسلام والأديان التقليدية، اليهودية. وهذا المجلس، الذي أسّس سنة 1948 ومقرّه بجنيف، يضم 307 كنيسة بروتستانية، وهو يُصْدِرُ مجلّة مختصّة في الحوار : «مسار الحوار» (Current Dialogue). وقد نظّم المجلس العالمي للكنائس عددا كبيرا من ملتقيات الحوار في كلّ القارات، تارة بمفرده وتارة بالتعاون

مع منظّمات أخرى. وقد خصّ بهذا المجهود مؤلّفا يستعرض اللقاءات التي تمت بإشرافه بين المسيحية والاسلام طوال عشرين سنة، من الانطلاقة سنة 1969 إلى سنة 1989، وعليه نحيل : (Stuart E. Brown, Meetingin Faith. Twenty years of Christian Muslim, Conversations, sponsored by the world council of Churches. WCC publications, Genova 1989. X + 181p.)

ودعما للحوار والشفافية اعتاد المجلس العالمي للكنائس أن يستدعي لمؤتمراته الخاصة ضيوفا يمثّلون كبريات الديانات غير المسيحية، ومنها الاسلام، فكان عددهم : 5 بالملتقى الخامس سنة 1975 بنيروبي، و15 بالملتقى السادس سنة 1983 بفانكوفر بالكندا ــ وقد أسهمنا فيه ــ و14 بالملتقى السابع (7–20 فيفري 1991) بكانبرا بأستراليا... فهل من منظّمة إسلامية تتجاسر على استضافة ضيوف من الأديان غير الاسلامية في مؤتمراتها الخاصة التي تعالج فيها شؤونها الداخلية وقضاياها الدينية؟! علما أن خاتم الأنبياء والمرسلين اقتبل في مسجده بالمدينة بعثة نجران المسيحية برئاسة أسقفها.

في الرتبة الثانية يأتي الكرسي الرسولي بروما، الذي يحتوي على كتابة دولة للعلاقات بالأديان غير المسيحية، كما يضمّ «المجلس البابوي للحوار بين الأديان»، حاليا برئاسة الكردينال فرانسيس آرينزي، ويشرف على «المعهد البابوي للدراسات العربية الاسلامية» الذي يصدر مجلّة سنوية مختصة في الحوار : «دراسات إسلامية مسيحية» التي صدر عددها 16 سنة 1990. وعدد كبير من البلاد الاسلامية ــ منها تونس ــ لها سفراء معتمدون لدى الكرسي الرسولي.

ونظّم المجلس البابوي للحوار بين الأديان عدّة ملتقيات، نذكر منها ــ بروما في ديسمبر 1989، وبالاشتراك مع مؤسسة آل البيت الأردنية، وبدفع خاص من ولي العهد الحسن بن طلال الذي يعير الحوار الاسلامي المسيحي اهتماما خاصا دورة حول «التربية الدينية في المجتمع المعاصر»، وستعقد الدورة المقبلة في عمّان بدعوة من رئيس مؤسسة آل البيت، ناصر الدين الأسد، حول «حقوق الأطفال وتربيتهم في الاسلام والمسيحية» بالاشتراك مع «جمعية الدعوة الاسلامية العالمية» التي تدعمها ليبيا. عقد «المجلس البابوي للحوار بين الأديان» في روما، أيضا، ندوة

حول : «الدعوة والتبشير»، استقبل في ختامها قداسة البابا (1990/2/25) المشاركين في هذه الندوة وألقى فيهم خطابا.

وإلى جانب المجلس العالمي للكنائس والفاتكان، تنشط في الغرب جامعات وجمعيات عديدة في ميدان الحوار الاسلامي المسيحي. ففي سترازبورغ بفرنسا، وعلى سبيل المثال فقط، إعتاد أن يلتقي المسلمون والمسيحيون مرة في مستهلّ كل سنة، وذلك منذ ما يزيد عن عشر سنوات، وكان موضوع لقاء 28–29 جانفي 1989 : «نعيش معا اختلافاتنا» (Vivre ensemble nos différences) واعتادت الكلية اللاهوتية «بمودلينق» في ضواحي فيينا أن تعقد منذ 1975 ندوات دورية مسيحية إسلامية، في محيط خشوع وعبادة. وكان موضوع الندوة الأخيرة (17–20 أفريل 1990) : «الاصغاء إلى قوله. الانسان في إصغائه إلى كلام الله في التقاليد المسيحية والاسلامية. ثم تمّ اللقاء في جوّ أخوي، وكان تبادل الآراء مفيدا جدّا إلى الجانبين، وستطبع وقائع الندوة باللغة الألمانية. يمكن أن نقول نفس الشيء بالنسبة لكلية تولوز اللاهوتية بفرنسا. فهي أيضا قد اعتادت تنظيم لقاءات دورية بين المسيحيين والمسلمين في روح كلّها إخاء وتسامح وكرم ضيافة تستفيد منها كل الأطراف وتثري على السواء. فأين كلّياتنا الدينية من كلّ هذا؟ وأسفاه..؟

وبنفس روح الاخاء والتسامح تنظّم كل سنة بشانتلي من ضواحي باريس «جمعية الكتّاب المعتقدين الناطقين بالفرنسية» :

(Association des écrivains Croyants d'expression Française: AECEF) — وهي جمعية تضمّ كتّابا مسيحيين ويهودا ومسلمين — ملتقى ثلاثيا : يهوديا مسيحيا اسلاميا — وتسلك نفس السبيل، بباريس أيضا، «الأخوّة الابراهيميّة» (La Fraternité d'Abraham) التي تسعى إلى خلق جوّ من التبادل والتسامح والإخاء بين أتباع الأديان السماوية الثلاثة المنتمية إلى إبراهيم عليه السلام. هذا قليل من كثير. إذ لا يكاد يخلو اليوم بلد غربي — بما في ذلك أمريكا — من جمعيات وأنشطة من نفس القبيل. ولا فائدة في الاطالة التي مهما طالت لن تكون مستوعبة. وهذا معناه أن الحوار الاسلامي المسيحي له إيجابياته، وهو ليس مسدود الآفاق، بل يتدعّم ويدخل في تقاليد كلّ المعتقدين — مع تفاوت في الدعم والتنظيم — يوما بعد يوم. والحركة في عصر الاعلامية، وصهر الحضارات والثقافات، وتكاثف الهجرة، لن تهدأ ولن تتراجع.

وهذا ما يجعلنا نأسف بمرارة وبشدّة لكون المبادرات الاسلامية قليلة ومتحفّظة بالنسبة للمبادرات المسيحية المنظّمة والمكثّفة، وهي على الخصوص لا تصدر عن مؤسّسات قارّة ومتخصّصة، في مستوى مؤسسات المجلس العالمي للكنائس والكرسي الرسولي. لا توجد إطلاقا أي مؤسسة إسلامية في نفس المستوى، تنظّم الحوار بصفة رسمية وتفرد له ضمن دواليبها مصلحة خاصة قارّة تضمن له الاستمرار والدعم والمتابعة والدوام، وتوفّر له الامكانات المادية، على الخصوص الامكانات الفكرية. **نحن، خلافا لأجدادنا، لا نكاد نهتمّ بالأديان غير الاسلامية، ولا نكاد نجد من بيننا علماء فيها في مستوى علم علماء أهلها بها، والعكس موفور بكثافة. نحن لا نملك في جامعاتنا الدينية وغيرها الأقسام التي تكوّن هؤلاء العلماء، والمكتبات المختصّة التي توفّر لهم قاعدة البحث والاختصاص. وعبثا لفتنا النظر إلى هذا النقص الذي سيدفع يوما الاسلام ثمنه باهضا، بل قد بدأ يدفع الثمن. نشكو... ونشكو فقط !** خذ مثلا، منظّمة المؤتمر الاسلامي — وهي أهم منظّمة من هذا القبيل — التي عقدت مؤتمرها العشرين في استنبول في أوائل أوت 1991، في الستّ والخمسين مسألة المدرجة في برنامجها تهتم هذه المنظّمة بكلّ شيء... سوى الدين، أعني الدين بشموله وعالميته، وما يتقضي ذلك من حوار مع كلّ الأديان. والمؤتمر ينعت بالاسلامي! بعد مخاض عسير، لم يوفّق المؤتمر إلى بيان يختتم به دورته، واكتفى... بإدانة العراق! كفى!!!

لكن الفراغ ليس كلّيا، وهذا ما نتعزّى به.

في تونس وفّر مركز الدراسات والأبحاث الاقتصادية والاجتماعية، عندما كان عبد الوهّاب بوحديبة يرأسه، فضاء نشيطا للحوار. بفضل مجهودات واجتهاد رئيسه الخاصة نظّم المركز بانتظام — خارج اختصاصه وبمساعدات مالية خارجية — من سنة 1974 إلى سنة 1986 أربع ملتقايات إسلامية مسيحية طبعت وقائعها كلها...

وبالأردن وبدعم ودفع من ولي العهد الحسن بن طلال عملا بقناعته الشخصية اسهمت مؤسسة «آل البيت» في تنشيط الحوار الاسلامي المسيحي وإن لم يكن ذلك من اختصاصها نظمت هذه المؤسسة ملتقيات اسلامية مسيحية عديدة، منها الملتقى الذي انعقد حول موضوع : «السلم والعدل» بشانبري (Chambéry) من ضواحي جنيف (15/12 ديسمبر 1988). ونحن نقتطف ما يلي من الخطاب الذي

ختم به ولي العهد الأردني أعمال الملتقى : «يبدو أن هناك بعض سوء الفهم فيما يخصّ غاية الحوار. ويمكن أن نبدّد ذلك ببيان ما ليس هو مفهومه ولا مقصده. ليست غاية الحوار العمل التبشيري، ولا قلب (Conversion) الغير عن دينه. يجب أن نقبل الناس كما هم، وكما يريدون أن يكونوا. وفق المبدأ الاسلامي الأساسي : «لكم دينكم ولي ديني» وليس هو كذلك نوعا من الممارسات الجدلية حيث تواجه الطريحة النقيضة فيتولّد عن اصطدامهما تركيب تأليفي. وباختصار فإن ممارسة الحوار ليست غايتها أن نتنج صيغة دينية جديدة مقبولة من كلّ الأطراف. وبعدما بيّنت ما ليس بالحوار، دعني أقول بعض الكلمات فيما هو الحوار وما ينبغي أن يكون، إنّ غايته أوّلا وقبل كلّ شيء هي أن نتعلّم ونفهم... فليس أفضل من أن نتعلّم من بعضنا البعض، ومن أن ندفع عجلة التفاهم والتسامح كي يعامل بعضنا البعض تعامل التعاضد والتعاون والصداقة» وهذا عين ما نراه وما قلناه. — التعريب تمّ عن الانجليزية ونقلا عن مجلة «دراسات اسلامية مسيحية»، روما 1989، عدد 15، ص 230 — .

وتسهم في الحوار منظمات إسلامية أخرى، إسهامات تزيد وتقلّ نشاطا ومواصلة. نذكر منها : بليبيا «جمعية الدعوة الاسلامية العالمية» التي سبق أن أشرنا إلى نشاطها، وفيما يخصّها انظر : «رسالة الجهاد الاسلامي» — التي تصدر في طبعة أنيقة في ثلاث لغات، العربية والانجليزية والفرنسية، مقرّها بباولا (Paola) بمالطا — سنة 1990، عدد 91، ص 42–57... وبمصر هناك «جمعية الاخاء الديني». وبباكستان «الجمعية الباكستانية للحوار بين الأديان»، وكذلك مؤتمر العالم الاسلامي، الذي أسّس بعد إلغاء الخلافة سنة 1926. أما «رابطة العالم الاسلامي» وهي أساسا منظّمة سعودية أنشئت سنة 1962، فإنها تحتوي على قسم لمقاومة التنصير والمبادىء الهدّامة.

وفي نطاق الأعمال المشتركة بين المسيحيين والمسلمين نذكر : «فريق البحث الاسلامي المسيحي» (Groupe de Recherche Islamo-Chrétien : GRIC) الذي يرأسه سعد غراب، عميد كلية الآداب — تونس — منّوبة — ويقوم بكتابته العامة الأب روبار كسبار (Robert Caspar)، هذا الفريق أصدر مؤلّفا مشتركا بعنوان «هذه الكتب التي تستفهمنا : التوراة والاناجيل والقرآن»

(Ces Ecritures qui nous questionnent. La Bible et le Coran, éd: Le Centurion, Paris 1987) وهو يُعِدّ الآن مؤلّفا آخر بعنوان : «الايمان والعدل» (Foi et Justice). كما تحسن الاشارة إلى إنشاء «جمعية الحوار الاسلامي المسيحي» (Association pour le Dialogue Islamo-Chrétien) بباريس في أكتوبر 1989، وذلك بفضل الجهود التي لا يفتأ يبذلها الأب ميشال لولون (Michel Lelong) الذي يستحقّ بكلّ جدارة أن يعتبر من مؤسّسي الحوار الاسلامي المسيحي في أفضل مظاهره وأنبل غاياته. وأسندت رئاسة هذه الجمعية إلى التيجاني الهدّام، شيخ جامع باريس.

كل ما سبق، وقد أغفلنا الكثير، يدلّ على أن الحوار بين الأديان، وبين اليهودية والمسيحية والاسلام على الخصوص، قد دخل بعد في تقاليدنا. وكل المؤشّرات تحملنا على الاعتقاد أنّه مهما كانت التحفّظات والانتقادات والمعارضات، ومهما كانت العقبات والمتاعب والانحرافات التي تترصّده، لن يفتأ يتدعّم، سنّة الله في خلقه الذي منح الانسان اليد واللسان والرّوية. بل قد أصبح الحوار محلّ دراسات جامعية ومؤلّفات نذكر منها :

— ج : سيمون — الاسلام والمسيحية، أبناء إبراهيم بين المواجهة والحوار.

J. Simon, **Islam et Chrétienté. les fils d'Abraham entre la confrontation et le dialogue**, Paris 1981, 216 p.

— مونتقومري واط — الاسلام والمسيحية اليوم — إسهام في الحوار

W. Montgomery Watt, **Islam and Christianity Today. A Contribution to Dialogue**, ed. Routledge and Kegan Paul, London 1983, 157p.

— شارل انطوني كيمبال — مجتهدون جميعا في سبيل الله (أطروحة)

Charles Anthony Kimball, **Striving Together in the Way of God**, Ph. D, Harvard University, Cambridge (USA), 1987, 461 p.

— جان كلود باسي — الحوار بين الأديان : حظّ أو نحس بالنسبة للايمان (أطروحة)

Jean-Claude Basset, **Dialogue interreligieux : chance ou déchéance de la foi? (thèse)**

— عطاء الله صدّيقي، اهتمام المسلمين بالحوار : دراسة في العلاقات المسيحية الاسلامية منذ 1970 (أطروحة).

Ataullah Siddiqui, **Muslims' concern in Dialogue: Astudy of Christian-Muslim**

Relations since 1970, Ph. D. Thesis, Selly Oak Colleges, Birmingham University, England.

ـــ وتصدر : المؤسسة الاسلامية : بلايسستر (انقلترا) نشرية شهرية بعنوان : «بؤرة في العلاقات الاسلامية المسيحية».

Focus. On Christian-Muslim Relations, published by The Islamic Foundation, Leicester, England.

وفي الختام لقد أردنا الحوار، وما زلنا نريده. نريد منه أن يكون جسر تفاهم، لا مواجهة، بين كل القناعات الدينية على اختلاف أنواعها، والمذهبيات في كلّ أشكالها، نكرّر : الحوار اكتشاف الغير واحترامه كما هو وكما يريد أن يكون، من دون أن نزفّ له بشرى، أو نقدّم له دعوة. نكتفي بشهادة اختيارنا وسلوكنا، ويبقى الغير حرًا في أن يكتشف البشرى إذا ما أراد، أو أن يصغي الى الدعوة إذا ما شرح الله ﴿صدره للاسلام﴾ (الأنعام، 125:6). و﴿إنّك لا تهدي من أحببت، ولكن الله يهدي من يشاء﴾ (القصص، 56:28). نتعاشر بمحبّة وسلام، واليه نفوّض الأمر : ﴿قل يجمع بيننا ربّنا، ثم يفتح بيننا بالحقّ، وهو الفتّاح العليم﴾ (سبا ، 26:34).

• لا بديل عن الحوار والتعايش :

> رغم ما جاء في عرضكم الوافي ما يزال هناك من يتساءل عن مشروعية الحوار الاسلامي / المسيحي في ظلّ النظام العالمي السائد القائم على تقسيم ظالم للعمل وعلى بون شاسع بين الشمال والجنوب؟ ثم كيف نبرر مشروعية هذا الحوار علما ان هناك فضاءات أخرى يسودها الجور والظلم والقهر أولى بأن نحاورها ونعمل معها على مواجهة مشاكلنا؟

هذا لا يمنع ذاك ! أعتقد أنّه بقدر ما يوجد الظلم والضلال ينبغي أن يصرّ كل المعتقدين المعتدلين على إيصال كلمة الاعتدال والتسامح والاحترام، وينبغي أن

يحاول كل المعتقدين الذين يرون أن المجابهات لا تنتهي بخير لا لهؤلاء ولا لأولئك، ولو كانوا قلة، إسماع صوتهم. وفعلا فأنا أعترف بأنّهم قلة. والكثرة هي في الأصوات المرتفعة من كل جانب، سواء كانت يهودية أو مسيحية أو إسلامية، تدعو إلى رفض الآخر، وعدم التعرّف عليه ومحاورته، وهي أصوات يدين بعضها البعض الآخر. ولو بقينا أسرى لتلك الأصوات لحكم علينا أن نظلّ دوما في جوّ من التطاحن والتصادم.

إن الرأي عندي هو أنه لا بدّ من أن نكسر حلقة العداء والانخراط في العنف وردّ العنف. سواء كان ذلك كلاميا أو جسديا. ونحاول أن نسمع صوتا آخر، حتى ولو جاء من الأقلّية، ألا وهو صوت الحوار بين الأديان الثلاثة. لعلنا بذلك نهيء، في يوم من الأيام، الى استبدال المجابهات بالتفاهم والاحترام المتبادل.

إنّ قاعدة الانطلاق هي، كما قلنا، قبول الغير كما يريد أن يكون. والقاعدة في ذلك هي أن لا يكون الحوار مفاوضات، نقوم فيها بتنازلات متوازية، كي نصل إلى قاعدة مشتركة. لا ! أنا أرفض أن يكون الحوار مفاوضة. لأنه يستحيل على أي إنسان أن يتفاوض على حساب ما يعتقده حقّا. يستحيل عليّ أن أقوم بتنازلات في ما أعتقد أنه حقّ في صلب اعتقاداتي الدينية. وهذا يصحّ كذلك بالنسبة إلى المسيحي واليهودي وحتى بالنسبة لغير المعتقدين، الغاية من وراء الحوار هي أن يشمل في يوم من الأيام كامل الأديان، وأن يعمّ أيضا غير المعتقدين، كل ذلك على مراحل، في نطاق تلك النظرة إلى الإنسان كفرد من عائلة كبرى هي : «عائلة الله». ويجب أن يعمّ في هذه العائلة الحوار والتآخي على قاعدة قبول التعدّدية وقبول الاختلاف.

ذلك هو مقصد الحوار. أن نجد سبيلا في نطاق الاحترام المتبادل إلى قبول الغير كما هو وكما يريد أن يكون، وأن نجد، في نفس الوقت سبيلا للتبادل، ولاكتشاف الفروق التي لا جدال فيها، ويستحيل علينا التغلب عليها. وعلينا ألّا ننسى أنه يمكن أيضا أن نكتشف القيم المشتركة، وهي عديدة وأساسية، تلتقي حولها وفيها كامل الأديان على صعيد واحد : محبّة الله ورفض العنف، محبة العدل ورفض الظلم، الاعتقاد بأن الانسان لا تقتصر حياته على الأرض، بل هو في الأرض ومن الأرض، وفي نفس الوقت يتجاوز الأرض، لأن له مصيرا آخر يجعل حياته تمتد إلى ما وراء

الحياة الأرضية... هذه بعض قيم الأديان التي نشترك فيها، وهي قيم أساسية، يمكن على أساسها أن ننمّي التفاهم، وننمّي الاخاء، وأن نبذر بعض البذور التي نأمل أنها ستنبت في يوم من الأيام ثمارا طيّبة، ثمارا تجعل البشرية قابلة للتعدّدية، قابلة للاختلاف، قابلة للتعايش السلمي على أساس الآية التي أعتقد أنها الحق بالنسبة إليّ كمسلم : «لا تزر وازرة وزر أخرى» فكل يضطلع بنفسه، وكل حسابه عند ربّه. ونحن نفوّض الأمر إلىٰ الله فيما يخصّ الاختلافات التي بيننا، ونحاول أن نتعايش في تعاون وتضامن وتحابب، بالرغم من هذه الاختلافات. وتلك هي غاية الحوار كما دافعت عنها، وكما تصوّرتها، وكما أصرّ على متابعتها. وقد دافعت أخيرا عن هذه الفكرة في كتاب كتبته بالاشتراك مع أوليفي كليمان (Olivier Clément) عنوانه بالفرنسية : (Respect Têtu). والعبارة واضحة ومعناها باللغة العربية : «الاصرار على الاحترام»، لأنه احترام يرفض أن يتزحزح قيد أنملة عن احترام الغير، مهما كانت الدواعي التي تدعو في بعض الأحيان إلى عدم الاحترام. وإنني لمصمّم ومصرّ، وهذا معنى الاصرار (Têtu) على احترام الغير، مهما كانت الحالات ومهما كانت الأوضاع.

إنّني قدمت الاسلام في كتابي المشترك مع أوليفي كليمان، وقدّم هو من جهته المسيحية. وقصدا أردنا في كتاب واحد عرض الدينين، كي يطّلع قارىء الكتاب على الدنيين في كتاب واحد كتب بقلمين : قلم مسلم لا يخفي إسلامه، لا من جهة انتسابه إلى حضارة ولا من جهة انتمائه إلى محيط جغرافي، بل خصوصا من جهة إسلامه العقائدي والسلوكي، لأنّ هناك أقلاما كثيرة تكتب على أنّها مسلمة حضاريا وجغرافيا لا سلوكيا... أما القلم الثاني الذي شاركني كتابة الكتُاب فهو قلم مسيحي معروف...

هل تصنّف الأقلام المسلمة غير السلوكية في خانة الاسلام السوسيولوجي، مثلما جاء في بعض كتاباتك..؟

طبعا هناك إسلام سوسيولوجي ممثل في الانتماء إلى مجموعة. خذ مثلا حرب لبنان. فالذين يتقاتلون، سواء من «المسلمين» أو «المسيحيين» هل هم من المصلّين

التّقاة الذين يحبّونَ الله؟ إنهم ينتمون فقط إلى شق سوسيولوجي، ولا يتصارعون على أساس عقدي / ديني. وخير مثال القتال بين حركة أمل الشيعية، وحزب الله الشيعي أيضا في لبنان.

إذن هناك اسلام سوسيولوجي، قد يكون بدون عقيدة البتّة، وبدون إيمان. وهناك من ينادي اليوم بدين مفرغ من كلّ الالتزامات، متحرّر من الأوامر والنواهي، وهي ظاهرة اجتماعية يعبّر عليها علماء الاجتماع «بعدم الاعتقاد العملي» (Incroyance pratique). إذ المعتقد وغير المعتقد في هذه الحالة، عمليا في سلوكهما سواء لا فرق بينهما. والانتماء إلى الاسلام ظاهريا، أو سوسيولوجيا، بدون استبطان الايمان، ليس بظاهرة جديدة، هذه ظاهرة قديمة بقدم الاسلام، متعدّدة الدوافع، نجد وصفها في القرآن، أي أيام الرسول والتنزيل، وذلك في قوله : ﴿ومن الناس من يقول آمنّا بالله وباليوم الآخر وما هم بمؤمنين ۝ يخادعون الله والذين آمنوا وما يخادعون إلا أنفسهم وما يشعرون... إلى قوله : فما ربحت تجارتهم وما كانوا مهتدين﴾ (البقرة : 2:8–16).

ولذا فإن الحوار الاسلامي المسيحي كثيرا ما يدور في مستويين : مستوى ديني إيماني، عندما يكون المحاورون مسيحيين — وكثيرا ما يكونون من رجال الكنيسة — ومسلمين إيمانا وعملا. والاسلام اعتقاد بالقلب، وتصديق باللسان وعمل بالجوارح، وقد يدور الحوار في مستوى سوسيولوجي حضاري أوْ ثقافي، عندما ينتمي المحاورون إلى مجموعتين حضاريتين، حضارة يهودية مسيحية، وحضارة عربية إسلامية، بقطع النظر عن مستبطن الاعتقاد والتزام السلوك. وقد يكون الحوار مزيجا من هذا وذاك، وهذا ما قد يحدث كثيرا. وقد حاولت في عديد كتاباتي، بما في ذلك «الاصرار على الاحترام» و«تأملات في القرآن»، لفت النظر إلى هذه الملابسات، توضيحا للحوار وخلفياته ودواعيه.

> نعرف أن العلاقة بين الاسلام والمسيحية قديمة وقد وجد تاريخيا الجدل الاسلامي المسيحي. لكن يبدو أن الحوار الاسلامي المسيحي شيء آخر غير الجدل الاسلامي المسيحي...!

أعتقد أن السؤال أثار قضية هامة وهي أن الحوار الاسلامي المسيحي ليس شيئا جديدا، بدون أي مثيل فيما سبق، وأنه انطلق في منتصف هذا القرن العشرين من عدم... لا شيء في حياة الانسان ينطلق من عدم، كل شيء تواصل، بحيث أننا نجد دائما وأبدا لأيّة ظاهرة إنسانية الأسباب التي سبقتها والأحوال التي مهدّت لها في فترة سابقة، وهذا يمكن أن يقال فيما يخصّ الحوار الاسلامي المسيحي. وإذا ما أردنا أن ننزل إلى الجذور الأولى لهذا الحوار نجدها في أيام التنزيل وفي حياة الرسول. فقد انبثق الاسلام، ونزل القرآن في وسط لم يكن معقّما. ونحن نعلم أن كل تنزيل تفاعُلٌ مع التاريخ... فالله يخاطب الانسان في التاريخ، ودائما وأبدا نجد الخطاب الالهي مجذّرا في حياة الانسان وبيئته والمحيط الذي يعيش فيه.

إنّ الله يخاطب الانسان في لغة الانسان، بكلمات وحروف ومفاهيم وتصوّرات نجدها في صلب ذهن الانسان. إذن فالحوار الاسلامي المسيحي بدأ مع نزول القرآن، لأن التنزيل تفاعل مع التاريخ.

وإنّ القرآن نزل في إحداثيات الزمان والمكان، طبعا في وسط نلتقي أولا فيه بالوثنية، ولا شكّ أنها كانت تمثّل التيار الأهمّ في ذلك العصر، ونجد في القرآن حوارا مع الوثنيين.

وإلى جانب الوثنيين توجد في ذلك الوسط مجموعات بشرية، لعلّها كانت صغيرة من ناحية العدد، احتفظت — إذا ما اعتمدنا ما بلغنا من روايات قليلة ومقتضبة — بذكريات عن ابراهيم وحياته وما كان يدين به، وهذه المجموعات الصغيرة يشار إليها «بالحنيفية». ويروى أن النبي محمد ﷺ كان يتعبّد — قبل النزول — على طريقة الحنيفيين (يجب أن لا نخلط بين الحنيفية، والحنفية التي تطلق على مذهب الامام أبي حنيفة، ولا صلة ولا مواصلة بين المفهومين) هذه المجموعات، أو المجموعة الحنيفية، يبدو أنها كانت مُوحِّدة. وأعتقد أنها ليست خيالية كما قد يذهب إلى ذلك البعض. كما أعتقد أيضا أن وجودها له علاقة بوجود مجموعتين دينيتين كبيرتين : اليهودية والمسيحية. فمن قال مسيحية ويهودية، لا يستطيع أن يفرغ هذين الاتجاهين الدينيين من كل تلك الأحاديث التي بلغتنا، خاصة من خلال العهد القديم، عن أنبياء بني إسرائيل، وفي مقدمتهم ابراهيم. بناء على ما سبق من الممكن أن يكون الحنيفيون قد تغذّوا شيئا ما بما كان ينقل عند أهل الكتاب عن

ابراهيم، وهذا ما يجعلني لا أشكّ في وجودهم. إنهم لم يكونوا نصارى ولا يهودا، قد احتفظوا بذكريات عن ابراهيم، تغذّت وتدعّمت ووقع الحفاظ عليها بفضل محافظة النصارى واليهود على التراث الابراهيمي عن طريق الكتاب المقدس الأول، أي العهد القديم، ثم من خلال بعض الاشارات في العهد الجديد. وهكذا ففي الوسط الذي نزلت فيه الرسالة المحمدية نجد إلى جانب الوثنيين الحنيفيين، الذين يذكرون ويتّبعون ﴿ملّة ابراهيم حنيفا، وما كان من المشركين﴾ (آل عمران، 95:3)، وهناك آيات أخرى في نفس السياق.

وإلى جانب هؤلاء نجد قوما كانوا لا يعتقدون شيئا، كانوا ماديين، لا يدخلون في تصوّراتهم للحياة البشرية البعد الإلاهي أو البعد الماورائي. وهم الذين يخاطبهم القرآن ويعنيهم بقوله : ﴿وقالوا ما هي إلا حياتنا الدنيا، نموت ونحيا، وما يهلكنا إلا الدهر﴾ (الجاثية : 24:45)... إنهم دهريون، أي نفاتيّون، ينفون وجود الاله، إن النفاتية (athéisme) وجدت في ذلك العصر بالمفهوم الذي قد شرحته من قبل مستبدلا به مفهوم الالحاد المثقل بمعاني الادانة والتهجّم، انطلاقا من إرادتي لأنفي دائما وأبدا من حديثي كل ما يوحي بالعدوانية تجاه الطرف الآخر. إنّ المادية ليست إذن وليدة القرن التاسع عشر، أو وليدة هذا العصر، بل لها جذورها في القديم، وشهادة القرآن عن الدهريين لا جدال فيها، وكان هؤلاء ينكرون طبعا البعث : ﴿قالوا إذا متنا وكنّا ترابا وعظاما، أإنّا لمبعوثون۝ لقد وعدنا نحن وآباؤنا هذا من قبل، إنّ هذا إلّا أساطير الأوّلين﴾ (المؤمنون، 23:82-83)، وهناك آيات أخرى تنقل عنهم نفس الانكار والتحدّي.

إلى جانب الدهريين، يتحدث القرآن إلى المسيحيين وإلى اليهود. إن موسى عليه السلام يرد فيه الحديث في القرآن أضعاف الحديث عن عيسى ابن مريم عليه السلام. وهكذا نجد القرآن في حوار مع الوثنيين من ناحية، ومع الدهريين من ناحية أخرى، ومع أهل الكتاب بصنفيهما من ناحية ثالثة. وكلّ هذا يدلّ على أن القرآن هو كتاب حوار بامتياز. فالحوار إذن، بين الاسلام وغيره من الأديان والمذهبيات، ليس جديدا، إذ نشأ الاسلام في بيئة تفرض الحوار ــ أو الجدال ــ وذلك لأن هذه البيئة، كما بيّنا، كانت تضمّ مجموعات بشرية كانت تدين بديانات مختلفة، أو ترفض كلّ الأديان وتشكّك فيها لصالح المادية. وفي هذه البيئة التعدّدية ضبط القرآن بكلّ

وضوح أخلاقية الجدل، مؤكّدا على الدعوة إلى سبيل الله «بالحكمة والموعظة الحسنة»، وعلى الجدال : «بالتي هي أحسن»، مما لا يدع مجالا للمسّ بكرامة الانسان الذي أرداه الله حرّا في اختياره.

اتّخذ الحوار أيّام التنزيل، بالضرورة، شكلا جدليًّا. إذ القرآن كلّه دعوة، وكيف لا يكون دعوة؟ دعوة لكلّ النّاس للإيمان بالله وبرسالة خاتم أنبيائه ورسله. والمخاطب هو الله، مبشّرا ومنذرا. كلّ ذلك رحمة منه ومحبّة لخلقه، حتّى لا يخسر أحد نفسه. و﴿لئلا يكون للنّاس على الله حجّة بعد الرّسل﴾ (النساء، 165:4)، وبعد البشير والنذير بشدّة تمليها المحبّة، يبقى كلّ حرّ في الاضطلاع بنفسه واختيار مصيره. إذ في النهاية «لا إكراه في الدين» و﴿كتب على نفسه الرحمة، ليجمعنّكم إلى يوم القيامة لا ريب فيه، الذين خسروا أنفسهم فهم لا يؤمنون﴾ (الأنعام، 12:6). الجدل القرآني من الرحمة، وغايته شرح الصدور إلى الإيمان عن طريق الاقتناع. إذ من طبيعة الإيمان أن يكون اقتناعا حرّا أو لا يكون. وما يحقّ لله لا يحقّ لغيره، والدعوة لا تصدر إلا عنه. «فالله يتكلّم بسيادة كاملة، وليس لأحد أن يملي عليه كيف يسيّر الكون» وذلك قول نيالس بوهر (Niels Bohr) أبي النظرية النووية، تعليقا على قوله اينشتاين (Einstein) الشهيرة : «الله لا يلعب بالنرد» أي أنه أحكم كلّ شيء ولم يترك شيئا للصدف... أنقل هذا عن نص فرنسي لعبد السلام عالم الفيزياء الباكستاني المحرز على جائزة نوبل (1979) الذي يقول فيه حرفيا :

On se souvient évidemment de la phrase devenue classique d'Einstein: «Dieu ne joue pas au dès».
Et Niels Bohr, le père de la théorie atomique de reprendre : «Nous n'avons pas à dicter à Dieu comment il doit conduire le monde!».
«Tout ce ci nous ramène à l'essence même de la foi.» Abdus Salam. Un physicien. entretien avec Jacques Vant hier, éd. Beauchesue, Paris 1990, p:90.

وواجبنا نحن المسلمين التبلّغ والشهادة : ﴿وكذلك جعلناكم أمة وسطا لتكونوا شهداء على الناس ويكون الرسول عليكم شهيدا﴾ (البقرة، 143:2) ويُحذّرنا الله من أن نضايق الناس ونضغط على حرياتهم بداعي المحبّة : ﴿إنّك لا تهدي من أحببت ولكن الله يهدي من يشاء﴾ (القصص، 56:28) (يمكن مراجعة مقالنا في هذه القضية بعنوان : «الحرية الدينية وتبليغ الايمان» **Liberté Religieuse et Transmission de la Foi,** dans Islamo-christiana, Rome 1986, N° 12, p.27-47.

وقد ترجم المقال ونشر باللغة الألمانية، انظر : **Religiöse Freiheit und Vermittling des Glauhens,** in Senghor/Talbi, **Dialog mit Afrika,** éd. J.C.B. Mohr Tübingen (Allemagne) 1987, p.27-69.

وعلى هذا الأساس فأنا، كما أكّدت ذلك مرارا، أفرّق بين الدعوة ــ وما يتبعها حتما من جدل ومساجلات ــ وبين الحوار، ولكل مقام مقال. لست داعيا، ومهما يكن الأمر لو كنت داعيا لتأدّبت بآداب القرآن، احتراما لكرامة الانسان وضونا له من النقص، ولو كان ذلك باسم الحبّ وبدافعه. أنا أكتفي بشهادة السلوك في تبليغ الدعوة، تاركا كلاّ حرّا في الاصغاء إلى خطاب الله مباشرة، إذا ما شرح خالقنا صدره إلى ذلك، متّعظًا، كمؤرّخ، في هذا الموقف الذي لا يحاصر الانسان ويحترمه كلّيا، بعدم جدوى قرون طويلة من الجدال الاسلامي المسيحي، تارة بعنف وتحريف، وتارة بقدر يزيد ويقلّ من التسامح والتفتّح.

ولا يسعني هنا أن أفتح تاريخيا، كما يريد منّي السؤال، صفحة : «الجدل الاسلامي المسيحي»، فالموضوع ليس بموضوعي، وهو محلّ دراسات جامعية، وقد كتب فيه الكثير، أحيل على بعضه : ــ عبد المجيد الشرفي، الفكر الاسلامي في الردّ على النصارى إلى نهاية القرن الرابع/ العاشر ــ الدار التونسية للنشر، تونس 1986.

انظر أيضا : A. Bouamama, **La littérature polémique musulmane contre le christianisme depuis ses origines jusqu'au XIIIè siècle,** 1988, Adel Théodore Khaury, **Les Théologiens Byzantins et l'Islam. Textes et Auteurs** (VIII-XIIIè.s), éd. Nauwelaerts, Lauvain, Paris 1969.

ويجد الباحث المختص بيبليوغرافية مفصّلة في مجلة «دراسات إسلامية مسيحية».

◦ العنف الديني والحوار :

> هناك لا شك هذه الأخلاقيات التي تمثل نموذجا من الحوار الذي دعا إليه القرآن. لكن هناك أيضا الأخلاقيات المضادة. فالتاريخ يتحدث عن تصادم بين المسلمين والأقليات، انطلاقا من مفهوم أهل الذمة في إطار

> المجتمع الاسلامي، بما يعني تقسيم الفضاء الاجتماعي ـــ الديني إلى مسلمين وغير مسلمين، لذلك فعلاقة الاسلام بالآخرين لا تحتمل بالضرورة وجها واحدا مثاليا، نظريا على الأرجح، كما تفضلت ببسطه. وإنما هناك وجوه أخرى لا تقل أهمية تدعو إلى التحرّي في بحث أسباب انقطاع الحوار؟!

الغريب هو أن التاريخ لا «يتحدث عن تصادم بين المسلمين والأقليات انطلاقا من مفهوم أهل الذمّة في إطار المجتمع الاسلامي» إنما التصادم العنيف والمسلّح كان داخل الأمة الاسلامية بين نزعات دينية مختلفة، أو بين القبائل والأجناس المتعادية، أو بين ذوي الطموحات السياسية المتعدّدة، ولم تشارك الأقليات غير المسلمة في هذا التصادم الذي أعتبره غريبا عنها ولا يهمّها، ولم تنسج على منواله.

إنّ قضية أهل الذمّة لم تتنزّل قطّ في مستوى التصادم المسلّح والثورات على أساس ديني في العصر الوسيط. كان نظام الذّمة عموما مقبولا من طرف المنسحب عليهم بقدر يزيد ويقلّ تسامحا وعدلا. وأما تقسيم الفضاء الاجتماعي ـــ الديني إلى مسلمين وغير مسلمين، فقد كان أمرا طبيعيا لا يثير، في زمانه، تساؤلات أخلاقية، ولا قلقا فلسفيا، ولا حرجا سياسيا. كان كلّ ينتمي إلى مجموعته الدينية بصفة آلية فطرية كما ينتمي المرء إلى أسرته. بل بقي هذا الشعور سائدا إلى عهد قريب جدّا منّا عشته في طفولتي. الجنسية (nationalité) على أساس الانتساب السياسي إلى تراب ووطن مفهوم حديث نسبيا لا أثر له في معاجمنا القديمة. يجب إذن أن نتجنّب إسقاط الحاضر على الماضي. كان المسلم حيث ما حلّ في وطنه، ولا يطلب منه أن يتجنّس بجنسية الوطن الذي حلّ به ليتمتع بحقوقه المدنية كاملة. ومثال ابن خلدون ـــ الذي ندعوه اليوم بالتونسي إسقاطا لمفاهيمنا الحديثة على الماضي ـــ بليغ في هذا الصدد. كان هو يعتبر نفسه عربيا حميريا، في وطنه حيث ما حلّ في دار الاسلام. ونفس الشيء يمكن أن يقال في المسيحي واليهودي. وكلّ يعلم اليوم أن كلّ يهودي حلّ باسرائيل اسرائيلي بدون اعتبار إلى «جنسيته» القادم بها في جواز سفره. إنما «الجنسية» هي الهوية اليهودية. وأنا أذكر جيّدا أننا، عندما كنّا أطفالا في المدارس، ونسأل عن جنسيتنا، نجيب تلقائيا : «مسلم». إن تقسيم

المجتمعات على أساس الهويّة الدينية كان ــ ولم يزل بالنسبة لليهود ــ أمرا بديهيا لا يخطر على البال غيره أو سواه.

القضيّة الأساسية الكبرى كانت، بالنسبة للجميع، قضيّة العدل. هل وفّر النظام الاسلامي الوسيطي العدل أم لا : هل كانت الأقلّيات غير المسلمة مضطهدة ؟... نترك الجواب إلى مؤرّخ غربي من ألمع مؤرّخي عصرنا، يَعْسر أن يُتّهم بالتعاطف مع الاسلام، كلود كاهن (Claude Cahen) : «طوال القرون الاسلامية الكلاسيكية لم يسجّل إلّا اضطهاد واحد ضدّ الذميين، وهو الذي أمر به الفاطمي الحاكم. والذي كان له وقع عظيم في الشرق والغرب بسبب مفاجأته وتدمير ضريح السيد المسيح. لكن الأمر كان متعلّقا بخليفة موسوس قد لا يعزى قراره المبهم إلى تفكير طبيعي سليم. ثم إنّه هو نفسه نقض قراره في آخر حكمه، ورجع خلفاؤه، إلى نهاية الأسرة، إلى التقاليد السابقة المقامة على تسامح عريض جدّا (انظر :
Encyclopédie de l'Islam article Dhimma, II, 256 (texte français), ثم إن نظام الذمّة ليس بندًا من بنود العقيدة والايمان إنما هو وليد التفاعلات التاريخية في ظروف مواجهة وحرب تم على مراحل وفي هذا السياق يمكن الرجوع إلى Antaine Fattal
Le Statut légal des non-musulmans en pays d'Islam, éd, de Beyrouth 1958).
وهو لم يأخذ شكله المتكامل إلّا في أيام المتوكّل (232–247 / 847–861) ــ (انظر الطبري : تاريخ الرسل والملوك، ط، دار المعارف، مصر 1968، ج 9 ــ ص 171، 175، 196) وفي الواقع لم يكن العمل بنظام الذمّة إلّا بصورة متقطّعة تمليها الظروف. القاعدة، كما يقول كلود كاهن، كانت عريض التسامح.

نضيف أنه لا ذكر لنظام الذمّة في القرآن، ولا ذكر له في الصحيفة التي أصدرها الرسول عليه الصلاة والسلام عندما دخل المدينة. والتي يمكن أن نعتبرها دستور أول دولة أقيمت في الاسلام على النمط التعدّدي، لأنّها تقبل في صلبها المسلمين وغير المسلمين، وتشرك غير المسلمين في الحياة السياسية، وكذلك في الدفاع عن المدينة. تنصّ الصحيفة، في رواية سيرة ابن هشام : «إنّ يهود بني عوف أمة مع المؤمنين (أما رواية أبي عبيد في الأموال فهي : «من المؤمنين»، وهي أبعد مدى في مضمراتها)، لليهود دينهم وللمسلمين دينهم، مواليهم وأنفسهم، إلّا من ظلم وأثم، فإنه لا يوتغ إلا نفسه وأهل بيته» وتنصّ الصحيفة أيضا : «إن على اليهود نفقتهم،

وعلى المسلمين نفقتهم، وأن بينهم النصر على من حارب أهل هذه الصحيفة. وأن بينهم النصح والنصيحة، والبرّ دون الاثم». لكن لم يكتب النجاح لهذه التجربة لأسباب تاريخية جرّت اليهود إلى التواطؤ مع أعداء «أهل الصحيفة». ففشلت في النهاية التجربة لأسباب ظرفية أدّت إلى مصادمات قاسية وإلى طرد اليهود من المدينة لأسباب أمنية قاهرة. غير أن المبدأ يبقى. (انظر محمد الطالبي، محمد باني أمة، في دراسات في تاريخ إفريقية. ط، الجامعة التونسية، تونس 1982، ص 80-81).

وهذا ما يدعوني في هذا السياق إلى أن أعود إلى نظرية تدخل في نطاق الفهم المقاصدي لنصوصنا، كنت طرحتها فيما سبق وعبّرت عنها «بالسهم الموجّه». أي السهم الذي يضبط الهدف والاتجاه. بالرغم من ثقل التاريخ الذي لا يترك السهم يتّجه نحو الهدف المقصود عبر خطّ مستقيم غير ذي عوج. بل، تحت تأثير ضغوط الواقع والعقليات المواكبة له، قدْ تنسى مقاصد النصّ، ولا ينظر إلى اتجاه السهم، ويقع الانزلاق والانحراف عن الهدف. وهذا ما وقع فيما يخصّ معاملة من أطلق عليهم اسم «أهل الذمّة». هدف الصحيفة، أي دستور المدينة، هو إنشاء مجتمع واحد، تعدّدي الأديان والهويات، على أساس التضامن والعدل والمساواة، وهذا نظام شبيه تماما بالنظم «الفدرالية» اليوم، هو نظام أمم متّحدة لها خصوصياتها المميّزة، متساوية في الحقوق والواجبات ضمن مجموعة واحدة، لا احتقار فيها ولا إهانة ولا حدّ من الحرّيات لأهل هذا الدين أو ذاك، فلنستخلص أنّ مقاصد الشارع، التي يشير إليها ما سمّيناه بالسهم الموجّه والتي ينبغي أن نواصل السير في اتجاهها ونجتهد في تحقيقها ترتكز على مجموعة من القيم : حرّيّة الاعتقاد، المساواة في الحقوق والواجبات، التضامن والعدل، وقبول التعدّدية. وما لم يتحقق ماضيا يبقى قابلا للتحقيق حاضرا ومستقبلا عملا بسنّة التقدّم. الماضي ليس فخرا ولا حسرة، إنما هو عبرة، والمستقبل أمل مفتوح أبدا وموكول لاجتهادنا.

تحليلنا يفيد أنّ ما يسمّى باحكام أهل الذمّة كانت، في كثير من أشكالها الاحتقارية والاستفزازية، انحرافا عن مقاصد الشارع. لكن ينبغي أيضا ألّا نقع في المغالاة لا طردا ولا عكسا. لا ننكر أن أهل الذمّة تعرّضوا إلى ضروب عديدة من الإهانات والإذلال، لكن ينبغي ألّا نهوّل ولا نعمّم. كانت التضييقات تنحصر في فترات التأزّم، وهي فترات محدودة زمانا ومكانا، ولم تبلغ قط هذه التضييقات حدّ

التطرّف الجماعي وتصفية غير المسلمين، كما وقع بالاندلس وصقلّية بالنسبة للمسلمين. لم يعرف الاسلام دواوين التفتيش بفضل النص القرآني الصّريح الذي لا يقبل التجاوز وفّرت كل النظم الاسلامية، حتى في أسوإ الحالات، حرّية الاعتقاد إلى غير المسلمين إلى حدّ أنّ ذلك كان يُشترط بأوضح عبارة في من يرغب في الدخول إلى الاسلام، وكان الموثّقون يلتزمون ذلك كما يتّضح من هذه الوثيقة التي ننقلها عن الفقيه الموثّق محمد بن أحمد الأموي المعروف بابن العطّار من كتاب الوثائق والسجلاّت، تحقيق : ب، شالميتاوف، كورينطي P. Chalmeta et F. Corriente مدريد 1983، ص 405 :

وثيقة اسلام النصراني

«أشهد فلان بن فلان الاسلامي شهداء هذا الكتاب في صحّته وجواز أمره وثبات ذهنه وعقله أنه نبذ دين النصرانية، رغبة منه، ودخل في دين الاسلام رغبة فيه... وكان إسلامه، طائعا آمنا غير فارّ من شيء ولا مكره ولا متوقّع لأمر، على يد فلان...»

كما نضيف أنّ النظم الاسلامية الوسيطية وفّرت كلّها إلى الأقلّيات الدينية حقّ التحاكم فيما بينهم إلى قضاتهم طبق شريعتهم وأحكامهم. فهل يوجد اليوم نظام غربي يسمح للأقليات الاسلامية المهاجرة نفس هذه الامتيازات؟! نعم! لم يكن في أي عصر من العصور ــ بما في ذلك عصرنا ــ وضع الأقليات، على اختلاف أجناسها وأديانها، ورديا ذهبيا. وفي الانتفاضات الداخلية القائمة في يومنا هذا شرقا وغربا دلالة واضحة على ذلك، وهذا ما يدعونا إلى الحذر في الادانة. وعلى سبيل المثال أحيل من يريد أن يطّلع على حياة اليهود المغاربة في العصر الوسيط، من خلال وثائق الجنيزة التي كتبوها بأيديهم والتي تعكس بصدق ظروف حياتهم الاجتماعية والاقتصادية، على مؤلّفات عالم يهودي من أبرز علماء عصرنا، شلوم دوف قويتاين (Shelomo Dov Goitein). وكنّا عرّفنا ببعضها في وقتها في الصحافة التونسية.

إنّ التاريخ الاسلامي، كالتاريخ الانساني عموما، مليء بالانزلاقات والخروج عن

الروح القرآني، وهو خروج قد يصل أحيانا إلى أبشع ما تكون عليه الانحرافات : حروب، وإراقة دماء، وظلم بكلّ أنواعه، وتعذيب، وردّ السيئة لا بالحسنة بل بأسوإ وأشنع منها. وهكذا تنعكس الآية في كثير من الحالات، ويسود الظلم وتسود القسوة والفتن. والمسلمون وأهل الذمة في ذلك سواء. فلنتذكّر أحداث سقيفة بني ساعدة التي كادت تفضي إلى فتنة بين المهاجرين والأنصار، والرسول لم يُدفن بعد! مات عمر مقتولا. وقتل عثمان مغتالا. ورفعت المصاحف في صفين، لا تحاكما لكلام الله وإنما خديعة ومكرا. وقتل علي في الصلاة. وقتل ابنه ـــ حفيد رسول الله — في كربلاء في أقسى الظروف. فهل هناك أشنع من هذه الانحرافات وهي قلّ من كثر؟!

كان لأهل الذمّة نصيبهم من الألم. نحن لا نجهل ولا نخفي. سامهم الخليفة الموحّدي أبو يوسف المنصور (580-595/1184-1198) أشنع ألوان الاهانة، مسلّطا نقمته على اليهود بالخصوص (انظر عبد الواحد المرّاكشي، المعجب في تلخيص أخبار المغرب، ط : القاهرة 1383/1963، ص 383، وفيما يخصّ أهل الذمّة بالمغرب، وانقراض المسيحية انظر بحثنا : **Le Christianisme maghrébin: de la conquête musulmane à sa disparition, dans Indige nous Christion communities in Islamic Lands,** edited by M. Gervers and J.B. Bikhazi, Toronto (Canada), 1990, p.313-355).

ولم يدم الظلم الذي سلّط على أهل الذمّة طويلا، فقد زال بزوال الخليفة الموحّدي. إذن ينبغي ألّا نعمّم وألّا نبالغ، لأن المبالغة والتعميم تحريف وانحراف أيضا. كما ينبغي ألّا نسقط الحاضر على الماضي، فعقلياتنا اليوم ليست بعقليات أجدادنا، وليس منطقنا بمنطقهم ولا موازيننا بموازينهم. المهم هو أننا نجد في نصوصنا المؤسّسة الموارد التي تمكّننا من أن نسير دائما نحو عالم أفضل وأكثر عدلا، في اتّجاه ما سمّيته «بالسهم الموجّه».

بقي «بحث أسباب انقطاع الحوار».

أوّلا لا علاقة البتّة بقضية الذمّة.

ثانيا الحوار لم ينقطع لسبب بسيط، هو أنّه لم يكن. لم يكن الحوار بمفهومه الحالي الذي حاولنا شرح غاياته وملابساته، وسبق الحديث عن ذلك.

عاش الاسلام والمسيحية قرونا من المجابهة المسلّحة عن طريق الحروب، ومن المجابهات الفكرية عن طريق الجدل والمساجلات. وسبقت الاشارة الى ذلك أيضا. الحوار، بمفهومه الجديد، على قاعدة قبول واحترام الغير كما هو وكما يريد أن يكون، مشروع جديد، وليد عصر جديد، وعقليات جديدة، وعلاقات حديثه بين الدول والشعوب على أساس قبول التعدّدية. ولنا إلى ذلك عود في مؤلّف لاحق، وقد حاولنا، في عديد كتاباتنا، أن نبرّر هذا الحوار، وأن نبيّن أنه لا يتنافى مع الاتّجاه المحوري القرآني. ومع القيم الاسلامية الأساسية، إذ القاعدة هي أن «لا إكراه في الدين». وإن نقول في النهاية لمخاطبينا : ﴿لكم دينكم ولي ديني﴾ (الكافرون، 6:109).

مع العلم أنّ هذا الحوار لا يرضي كلّ الناس، فأعداؤه، مهما كان معسكرهم، يخشون انعكاسه السلبي على رسوخ الإيمان، وفكّ التعبئة، فهم منه في حذر وارتباب، ويغذّون الريبة فيه. ذلك أنّ إقصاء الغير وطرده ورفضه أيسر من قبوله واحترامه. وتقسيم الناس تقسيما مانويا إلى شقّين : إلى ظلمة ونور، أقرب من مدارك العموم وألحق بموروث العقليات والتقاليد.

وهذا ما يشرح مواقف الذين يرفضون مقتضيات الحداثة والمعاصرة في عالم تعدّدي بلا رجعة. تدرك وتتوقّع. ويريدون الانحراف بالحوار نحو المساجلات جاعلين منه مجرّد شصّ في يد صيّاد. لقد أشرنا إلى تعليمات قداسة البابا الحالي إلى رجال الكنيسة كي يتّخذوا من الحوار مقفزا للتبشير، وهذا من شأنه أن يوقظ ويؤجّج دفين الريبة، ويفتح من جديد باب المساجلات على مصراعيه، ولم يُحْكَم بَعْدُ غلقه، ويوصد آخر، باب التفاهم ومتبادل التقدير، ولم يتمّ بعدُ فتحه، كل ذلك على حساب إجهاض الأمل.

ومما يزيد هذا السعي خطورة هو أنّ المساجلات لم تنقطع في الحقيقة في أي لحظة من اللحظات، والمدرسة المسيحية المختصة في هذا الميدان متواصلة السند إلى يومنا هذا. وإنْ انقطعت المساجلات من الجانب الاسلامي، فليس ذلك بدافع الفضيلة، إنما بسبب الضرورة والعجز الذي تريد أن تستغلّه المدرسة المسيحية المحافظة شعورا منها أنها في موقف قوّة. تلك هي المعادلة.

لا وجود اليوم لا للمؤسّسات الاسلامية الجامعية، ولا للعلماء المسلمين الأكفّاء

الذين يستطيعون ما يستطيعه الغرب على قدم المساواة المعرفية. في حين تواصلت المساجلات بدون فتور، والتهجّم على القرآن بالخصوص، من الجانب المسيحي ــ الغربي عموما على أشدّ ما كانت عليه. ويضيق هنا المقام ولو على ذكر بعض التفاصيل. فنحيل على مؤلّفنا : «تأملات في القرآن» (Réflexions sur le Coran).

فكل الذين لم يتوبوا عن المساجلات والتهجّمات ــ تحت مظلّة العلم طبعا والخروج عن مبتذل المجاملات! ــ لا يخدمون الحوار بمفهومنا له. إنما هم يتآمرون عليه، ويسمّمون الجوّ، فينقضون بأقلامهم، ويهدّمون بتصرّفاتهم، ما يبنيه، من كلّ جانب، الذين يبحثون عن سُبل الاخاء والتعاطف في عالم نريده دائما أفضل، مُقامًا على البرّ والقسط والتقوى، وتجنّب الاثم والعدوان :

ــ ﴿لا ينهاكم الله عن الذين لم يقاتلوكم في الدين، ولم يخرجوكم من دياركم، أن تبرّوهم وتقسطوا إليهم، إن الله يحبّ المقسطين﴾ (الممتحنة : 8:60).

ــ ﴿وتعاونوا على البرّ والتقوى، ولا تعاونوا على الإثم والعدوان﴾ (المائدة، 2:5).

ـ رسالة الاسلام في هذا العصر :

آخر سؤال نريد أن نتوجّه به إلى الأستاذ الطالبي بعد هذه الجولة الثرية والممتعة في دروب التاريخ ومجالات الفكر والمعرفة هو حول رسالة الاسلام في المرحلة التي نعيشها؟

أعيد وأكرر القول أن المؤرّخ ليس نبيا، ولا يمكنه التنبّؤ بالمستقبل. التاريخ غير قابل للتوقّع.

هذا وأعتبر أنّ السؤال الأخير في حاجة إلى تعديل، لأن رسالة الاسلام ككلّ ليست لها مراحل، وإنْ هي تعبر حتما معابر التاريخ. رسالة الاسلام إجمالا هي رسالة الايمان عموما. وبهذا المعنى فهي رسالة واحدة من أول الخليقة إلى اليوم وإلي الغد وإلى ما شاء الله... لذلك يَعسر علينا أن نقول إنّ للاسلام رسالة خاصة في هذه المرحلة. لأن رسالة الاسلام بدأت مع الانسان : «إن الدين عند الله الاسلام» من

يوم أن خلق الله الانسان... إذن هي رسالة واحدة واكبت الانسان من المستوى الأزلي حتى هبوطه إلى الأرض، إلى شقّ طريقه في هذه الأرض بكثير من الألم والحيرة : ﴿ربّنا ولا تحمّل علينا إصرا كما حملته على الذين من قبلنا﴾ (البقرة، 286:2)، فالانسان يحمل إصرا من يوم أن اضطلع بأداء الأمانة، كلّ على قدره، وفي زمانه ومكانه الذي وضعه اللّه فيه. إنّ رسالة الاسلام هي أداء الأمانة، هي الاخلاص للميثاق، أي للمخطط الالاهي على الانسان، وهي ليست رسالة ظرفية في هذه الساعة وهذه الدقيقة، إنها رسالة أعلى وأرقى من ذلك.

بقي شعوري الخاص.

في هذه اللحظة، وفي نهاية هذا الحديث الطويل والممتع الذي طفت فيه معكم في معابر حياتي وعبوري نحو الله. يتلخّص شعوري في الرجاء أنني كنت إجمالا، وأبقى إن شاء الله، عامل خير في النقطة التي وضعني فيها خالقي في ملكه. هذه رسالة الاسلام كما عشتها وأعيشها وأحاول أن أعيشها وفاء للميثاق الذي ربط في المستوى الأزلي الخالق بالمخلوق، واضطلاعًا بالأمانة. وليس من اليسير تحمّل مسؤولية أبت السموات والأرض والجبال ﴿أن يحملنها وأشفقن منها﴾ (احزاب، 72:33). وأنا أدعو كلّ يوم قبل الاستسلام إلى النوم بما كان يدعو به مبلّغ الرسالة : «اللهمّ! أنت ربّي. لا إله إلاّ أنت. خلقتني وأنا عبدك، وأنا على عهدك ووعدك ما استطعت. أعوذ بك من شرّ ما صنعت. أبوء لك بنعمتك عليّ. وأبوء بذنبي. فاغفر لي فإنه لا يغفر الذنوب إلا أنت».

بدأتْ هذه الرسالة في المستوى الأزلي، عندما قبل الانسان الاضطلاع بالأمانة التي أشفقت منها القوى النورية الروحية، قوى السموات، والقوى المادية قوى الأرض والجبال، وقبلها الانسان. ذاك الكائن الضعيف المعرّض للظلم والجهل، الذي ليس مادّة صرفا ولا روحا محضا : ﴿إنّا عرضنا الأمانة على السموات والأرض والجبال، فأبين أن يحملنها وأشفقن منها، وحملها الانسان، إنّه كان ظلوما جهولا﴾ (الأحزاب، 72:33). عرض الله «الأمانة» ولم يفرضها قهرا، وقبلها الانسان حرّا، بالرغم من ضعفه بالنسبة «للسموات»، و«للأرض والجبال»، ومما هو عرضة إليه من «ظلم» و«جهل»، بهذا يفوق الانسان الأفلاك، كما يقول محمد إقبال لأنه يحملها ويحويها بعقله، أكثر مما تحمله وتحويه في جسده. كل شيء في الكون، جمادا

ونباتا وحيوانا، مبرمج وخاضع للقوانين التي تسيّره، سوى الانسان فإنه حرّ، لأنه مكلّف بمهمّة، أداء «الأمانة»، مما يقتضي الحرّية والقدرة على الاختيار.

هذا هو وضع الانسان المتميّز في الكون. إنسان قَبِلَ حمل الأمانة حرّا، والتزم أمام الله بوثاق «الميثاق»، ميثاق يربط الانسان مع اللّه عموما، لا ميثاق جنس متميّز عن الانسانية. أخذ الله ميثاق الانسان، وأشهده على نفسه شهادة حريّة واختيار تصله مباشرة بخالقه، وتعرف اصطلاحا «بشهادة الذرّ» لاندراجها في المستوى الأزلي حيث تواجد الانسان لنفسه قبل الوجود : ﴿وإذ أخذ ربّك من بني آدم، من ظهورهم، ذرّيتهم، وأشهدم على أنفسهم : ألست بربّكم؟ ــ قالوا : بلى! شهدنا، أن تقولوا يوم القيامة : إنا كنّا عن هذا غافلين﴾ (الأعراف، 172:7).

هكذا بدأت المغامرة الانسانية الكبرى (انظر بيسطنا لهذه القضية في مؤلّفنا : **«تأمّلات في القرآن» ــ الباب الذي عنوانه : «مهمة الانسان» (La vocation de l'homme)** ص 77). فرسالة الاسلام هي : أداء الأمانة والالتزام بالميثاق. ولن تزال رسالة الاسلام متواصلة، من آدم إلى غايتها، تلك الغاية التي نكتشفها حينا بعد حين، كلّما تقدّم نحوها المخطّط الالاهي الذي لا يسلك حتما سبيلا سويّة، مدعّما بهَدْي الرُّسل وتبشيرهم ونذيرهم وتذكيرهم، إلى أن يتمّ الله نوره : ﴿يريدون ليطفئوا نور الله بأفواههم، والله متمّ نوره ولو كره الكافرون، هو الذي أرسل رسوله بالهدى ودين الحقّ ليظهره على الدين كلّه ولو كره المشركون﴾ (الصفّ، 61: 8-9، انظر أيضا التوبة، 9:32-33).

إنّ دين الله واحد على لسان كلّ رسله. ورسالة الإيمان واحدة. والإيمان يقتضي الاسلام إلى الله والالتزام بالميثاق، وإنْ اختلفت الشرائع وتطوّرت بتطوّر الزمان : ﴿آمن الرسول بما أنزل إليه من ربّه، والمؤمنون كلّ آمن بالله، وملائكته، وكتبه، ورسله، لا نفرّق بين أحد من رسله، وقالوا : سمعنا وأطعنا، غفرانك ربّنا، وإليك المصير﴾ (البقرة، 285:2).

إنّ الاسلام أكثر الأديان المنزلّة، وغيرها، «أكومينية» (occuménisme) أو عالمية، إذ هو إيمان بكلّ الرسل، وخاتمة لكلّ الشرائع والأديان ﴿مصدّق الذي بين يديه﴾ (الأنعام، 92:6)، ومتمّم له ومهيمن عليه (فيما يخصّ تصديق القرآن لما سبق من التنزيل، وإتمامه له وهيمنته عليه، انظر : البقرة، 41:2، 91، 97 ــ آل عمران،

3:3 ــ النساء، 47:4 ــ المائدة، 5، 48 ــ فاطر، 31:35 ــ الأحقاف، 30:46). وهكذا يقرّ الاسلام ويتبنّى كل ما يوجد في بقية الأديان من قيم إيمانية حقيقية. وهو دعوة إلى الإخاء والمحبّة والفضيلة، تنبع كلّها من الفطرة والميثاق وقبول حمل الأمانة، وهدي الأنبياء والرسل. كل الأديان المنزّلة تتّفق على مقام مشترك أساسي : الإيمان بموجد الوجود. الإيمان بالرجوع إليه. والشوق إلى لقائه محبّة له. ومحبّة للإنسان فيه. حبّ الحق ــ والله حقّ ــ. حبّ الخير. حبّ العدل ــ ومن أسماء الله «العدل» و«المقسط» ــ وما إلى ذلك من قيم روحية يبقى نورها في قلب الانسان مهما عصفت به رياح الأهواء، وحاقت به الظلمات. وما ذلك إلّا لأنّ الله نفخ فيه من روحه : ﴿فإذا سويته ونفخت فيه من روحي، فقعوا له ساجدين﴾ (الحجر، 29:15، ص، 72:38). ﴿ثم سوّاه ونفخ فيه من روحه﴾ (السجدة، 9:32). وروح الله لا ينطفيء نورها. فرسالة الاسلام كمصدّق ومتمّم لكل ما سبق، هي تذكير الإنسان ــ والقرآن كلّه ذكرى ــ بالروح التي نفخها الله فيه ومنه، وإجلاء النور الذي قذفه بهذه الصورة في قلبه، حتّى لا يضلّ عن سراط خالقه، ويبقى وفيّا للميثاق والأمانة في شعاب الحياة. الله واحد، ورسالته واحدة على لسان جميع رسله، وآخرهم خاتم النبوّة، وذلك مهما تعدّدت المراحل على طريق الحياة الطويلة، واشتبكت واشتبهت السبل.

بقيت «المرحلة التي نعيشها».

هكذا يصفها، غير مبالغ، عبد المجيد الشرفي، في توطئة أطروحته عن «الفكر الاسلامي في الردّ على النصارى» طبع الدار التونسية للنشر (تونس) والمؤسسة الوطنية للكتاب (الجزائر) 1986 بالصفحة 5 : «من المفارقات التي يشهدها عالمنا الحديث أن تنتشر اللامبالاة بالدين، ويكثر في جميع الفئات الاجتماعية عدد الأشخاص الذين لا يدخل الدين ضمن اهتماماتهم البتّة، في نفس الوقت الذي تبرز فيه حركات دينية صلبة في مجتمعات إسلامية وغير إسلامية، فتلفت الانتباه، وتكُون محور الاستفهام، وتدعو إلى البحث عن دواعيها وأهدافها، والظروف الملائمة لنجاحها وإخفاقها».

اللامبالاة تصل عندنا كما بالغرب، سواء بسواء، إلى حدّ الاعلان عن موت الله، والتصلّب في المقابل يبلغ درجة الهروب في الماضي، تقليدا في كلّ شيء ما جلّ

وما قلّ، «الخير القرون». واعتقادا كما ورد في بعض الأحاديث أنّ الدنيا تنحدر من قرن إلى الذي يليه وبصفة حتمية في هوّة الانحطاط والشرّ المتواصل... إلى أن تقوم السّاعة على شرّ خلق الله! في كلتا الحالتين فرار في اليأس، في اليأس من الله، أو من المستقبل.

«مات الله!» أعلن، في نهاية القرن الماضي، نيتش (Nietzsche, 1844-1900) ومات نيتش... بحكم الله! وعاد الإيمان بقوّة في شكل ما يسمّى «بالصحوة» في الفضاء الإسلامي وما يسمّى «بعودة المقدّس» في الفضاء الغربي المسحي. وتبعت الصحوة وعوذة المقدّس (Le retour du sacré). أو حفّت بهما، أنماط دينية متصلّبة وصفت «بالتمامية» (نحيل على مؤلّف روجي قارودي :

Roger Garaudy, Intégrismes, éd: Pièrre Belfond, Paris 1990). **نحن نعيش هكذا اليوم، في نفس اللحظة والحين، وفي نفس العائلة أحيانا، أشكالا وألوانا عديدة من اللامبالاة، وعدم الاعتقاد، والتماميات. رفض الله في طرف، والتكفير والهجرة، أو ما يقابل ذلك، في الطرف الآخر، كلّ تطرّف يدعو إلى تطرّف مقابل.**

هذا وضعنا في «المرحلة التي نعيشها».

القضية تتنزّل في مستوى عالمي، وكلّ الأديان، وكلّ المجتمعات، مهما اختلفت النسب، في ذلك سواسية. الخريطة العالمية تغيّرت، لم تنقرض الحدود التقليدية بين الأديان، لكن الحدّ الكبير الفاصل يمرّ اليوم بين المعتقدين وغير المتعقدين، ومن يلفّ لفهم، **ولم تهدأ مع ذلك النزاعات بين المعتقدين خارج وداخل حدودهم. وهكذا فالاعتقاد اليوم يفرّق، والنفاتية أو الإلحاد يوحّد!**. فالحروب الخارجية بين أهل الأديان، والداخلية داخل الدين الواحد، تُمِيتُ الله ــ كما أراد وأعلن نيتش ــ في قلوب عباده : ضحيّتها الإيمان والانسان.

ما الحيلة وما العمل؟!

إذا ما أصرّ المعتقدون ــ داخل وخارج حدودهم ــ على التناحر الكلامي، وأحيانا على الارهاب الجسدي والتصفية، فذلك سيكون بالنسبة إليهم جميعا انتحارا. كلّ الحروب تبدأ في العقول أوّلا. لا يوجد إذن إلاّ حلّ واحد لا ثاني له : الحوار وقبول الغير، الحوار يعنى التسامح وتجاوز التسامح بالإحترام. وقبول الغير يعني الحقّ

في الاختلاف، وأن يكون المرء كما يريد أن يكون فيما بينه وبين ضميره أو خالقه. يجب أن يعود الاسلام من جديد تحريرا للفكر من قيوده، وسيرا اختياريا في نور الله وعلى درب الله لمن أراد ذلك. نحن في حاجة إلى مشروع مستقبلي يرغّب في الاسلام ولا ينفّر منه، حتّى يترك الناس اللامبالاة، ويفسحوا للدين المجال في اهتماماتهم، ويدخلوا من جديد ﴿في دين الله أفواجا﴾ (النصر، 2:110) بضمائر مقتنعة وقلوب مطمئنّة، وسلوك يتّفق مع مقتضيات العصر، وشريعة تحترم كرامة الانسان وتضمن الاعتدال والعدل، وتتجاوز العدل بالصفح والاحسان والمحبّة، طبق مشيئة ومقاصد الله الذي أراد الكون والمجتمعات متطورة أبدا. وهو الذي ﴿يبدأ الخلق ثم يعيده﴾ (يونس : 4، 34) في حركة خلق وتجديد مستمرة.

في المرحلة التي نحن بصددها، الاسلام بسلبياته العديدة الناشئة عن الركود الطويل الذي احتلّ عقول مفكّريه، بضاعة غير قادرة على غزو قلوب الشباب، وخاصة الشباب الجامعي المثقّف، وغير قابلة للتصدير للمجتمعات والبلاد المتقدّمة. فليس إذن من المفارقات، في هذه الحالة، «ان تنتشر اللامبالاة بالدين» ويخرج عن اهتمامات الناس. ولن يدخل الاسلام من جديد ضمن اهتمامات الناس، إلّا إذا ما أصغى مفكرو المسلمين وفقهاؤهم الى استفهامات الناس ورغباتهم. أي إلّا إذا ما اهتدوا إلى تقديم مشروع جديد يغذّيه استبطان الإيمان، ويروي الروح، ويحقّق العدل، ويجذّر التضامن، ويعيد إلى الحياة معناها وإلى الدنيا وظيفتها كمهد لازدهار الانسان في كلّ مكان. وقد ورد في الحديث «لن تؤمنوا حتّى تراحموا» وذلك في مستوى بشري عالمي بلا حدود. **إننا مازلنا في حاجة إلى مدرسة أصولية اجتهاديّة** جديدة طموحة لا أرى في الأفق ما ينبىء بها، بالرغم من تعاقب الحركات الاصلاحية والثورية منذ ما يزيد عن قرن، ولا حاجة إلى تكرار ما سبق.

﴿وتعاونوا على البرّ والتقوى، ولا تعاونوا على الإثم والعدوان﴾ (المائدة، 2:5)، ﴿ولكل وجهة هو مولّيها، فاستبقوا الخيرات...﴾ (البقرة، 148:2). الله يدعو الناس جميعا إلى البرّ والتنافس في الخير، كلّ الناس، وكلّ الأديان على الخصوص، يمكن أن تسهم في تحقيق هذا المشروع لما بينها من قيم إيمانية، وأخلاقية روحية مشتركة، وفي مقدّمتها الاتّفاق على ما يسمّى «بالقاعدة الذهبية» (La Règle d'or) ولا شكّ أنّ هذا الاتّفاق ليس من باب الصدفة، وإنّما في نظرنا ينبع من الفطرة والميثاق، ومن

روح الله التي نفخ منها خالقنا في كلّ خلقه، مميّزا الانسان، الحامل للأمانة، بتكريم خاص استوجب أن تسجد له الملائكة. ﴿فسجدوا، إلا ابليس أبى واستكبر وكان من الكافرين﴾ (البقرة، 2:3).

إن القاعدة الذّهبية التي تضبط التعامل بين الناس هي :

— «هذا مجمل الواجبات : لا تعامل الغير بما إذا عوملت به آلمك»
(البراهمانية، مهبهراتا، 1517:5).

— «لا تؤذ الغير بسلوك تجده أنت بنفسك مؤذيا لو سلك معك».
(البوذية، أودانا — فارقا، 18:5).

— «هذا حقّا مثل المحبّة اللطيفة : لا تعامل الغير بما لا تريد أن يعاملوك به».
(الكونفوسية، ديوان، 23:15).

— «الشيء الذي تبغضه، لا تعامل به صحبك، هذا مجمل الناموس، وكلّ ما تبقّى شروح»
(اليهودية، التلمود، شباط : 31أ).

— «فكلّ ما تريدون أن يفعل الناس بكم، افعلوا هكذا انتم أيضا بهم، لأنّ هذا هو الناموس والأنبياء» (المسيحية، انجيل متّى، 12:7).

— «لا يكون المؤمن مؤمنا حتّى يحبّ لأخيه ما يحبّ لنفسه».
(الإسلام، حديث نبوي شهير متواتر).

كل الأديان هكذا تتفق على حبّ الخير للغير كما يحبّه المرء لنفسه، هذا ما أرسل الله به رسله إلى الناس كافة، في كلّ القارّات وكلّ الأزمان، بل الاسلام يوصي، والمسيحية أيضا، بردّ السيئة بالحسنة : ﴿ولا تستوي الحسنة ولا السيّئة، إدفع بالتالي هي أحسن، فإذا الذي بينك وبينه عداوة كأنه ولّي حميم، وما يلقّاها إلا الذين صبروا، وما يلقّاها إلا ذو حظّ عظيم﴾ (فصّلت، 41:34-35).

لم يدفع المسلمون دائما السيّئة بالحسنة، وغفلوا عن أن رسالة الاسلام هي محبّة الله ومحبّة الخلق. وقد ورد في حديث قدسي حكاية عن الله : «وجبت محبّتي للمتحابّين فيّ». وقد أوصى النبيّ، في خطبة من أولى خطبه بالمدينة، وهو يضع أسس الأمة : «أحبوا ما أحبّ الله، أحبّوا الله من كلّ قلوبكم... وتحابّوا بروح الله بينكم»

(ابن هشام، السيرة، ج 2 ص 348). هذه رسالة الاسلام، «وما يلقّاها إلا ذو حظّ عظيم».

جعلنا الله أمّة وسطا كي نبلّغها ونشهد عليها، ﴿وكذلك جعلناكم أمّة وسطا لتكونوا شهداء على الناس ويكون الرسول عليكم شهيدا﴾ (البقرة، 143:2). فهل من إعجاز القرآن أن تحتلّ هذه الآية المحدّدة لمهمّة أمة الوسط، وسط سورة البقرة المكوّنة من 286 آية : وكيف لا ننقل هنا ما ورد في تفسير ابن كثير معلّقا على آخر الآية المذكورة : ﴿وما كان الله ليضيع إيمانكم، إن الله بالناس لرؤوف رحيم﴾ :

«وفي الصحيح أن رسول الله صلعم رأى امرأة من السبي قد فرّق بينها وبين ولدها، .فجعلت كلّما وجدت صبيا من السبي أخذته فألصقته بصدرها، وهي تدور على ولدها. فلمّا وجدته ضمّته إليها وألقمته ثديها. فقال رسول الله صلعم : أترون هذه طارحة ولدها في النار، وهي قادرة على أن لا تطرحه ؟ ــ قالوا : لا! يا رسول الله. ــ قال : فوالله اللّه أرحم بعباده من هذه بولدها» (ابن كثير، التفسير، ط دار المعرفة، بيروت 1988/1408، ج1 ص 198).

وكيف لا يكون اله أرحم بخلقه من الأمّ بولدها. والخلق، كما ورد في الحديث، كلّهم عيال الله : «الناس كلّهم عيال الله، وأقربكم إلى الله أنفعكم لعياله».

رسالة الاسلام هي الارتقاء إلى الفضيلة، وسلوك العقبة : ﴿وما أدراك ما العقبة ۝ فكّ رقبة۝ أو إطعام في يوم ذي مسغبة۝ يتيما ذا مقربة۝ أو مسكينا ذا متربة۝ ثم كان من الذين آمنوا وتواصوا بالصّبر وتواصوا بالمرحمة﴾ (البلد، 90، 12–17).

وكان من دعائه عليه الصلاة والسلام : «الله، أحيني مع المساكين، وأمتني مع المساكين، وابعثني في زمرة المساكين»، ومن حديثه : «ما بات مسلما من بات شبعان وجاره جائع»، والجار هو كلّ جار بقطع النظر عن العقيدة. الاسلام جهاد النّفس الأمّارة بالسوء ــ وهو الجهاد الأكبر ــ وإجلاء لروح الله في عباده. لقد نفخ الله في الانسان من روحه (الحجر، 29:15 ــ السجدة، 32: و: ص، 72:38)، وروح الله لا تنطفي، ولا تترك الظلمات، مهما اشتدت، تميت قلب الانسان تماما، وتتلف ضميره كلّيا. فعيال الله كلّهم مدعوون لمأدبة الله، والقرآن، كما ورد في الحديث، «مأدبة الله»، وكلّ حرّ في أن يلبّي الدعوة أو يرفضها. لكنّ

الدعوة تبقى قائمة ومفتوحة، وكلام الله الماثل دائما بيننا دعوة متواصلة إلى كافة عياله ليقبلوا على مأدبته، دعوة محبّة ورحمة، أرسل بها رسول الرحمة : ﴿وما أرسلناك إلا رحمة للعالمين﴾ (الأنبياء، 107:216) فليس الاسلام فلسفة تمرّ. ولا مذهبية حربويّة التلوّن. إنما هو جلوس لمائدة الله. فهو تجربة وجودية شاملة تغذّي الروح والجسد، يشترك فيها القلب واللسان والجوارح.

هكذا فَهِمْتُ رسالة الاسلام، ولا أفرض فهمي على أحد.

إنّ المؤرّخ لا يبرّىء ولا يدين، لم ينصّبه أحد حكما ولا حاكما، وليست تلك وظيفته، كفاه نصبا أن يسعى ليفهم! كفاه أنْ يحاول عقلنة الواقع كي يدخله في قبضة الفكر المنطقي وحيّز الادراك، معتبرا دوما تطوّر الظروف والعقليات، ومتحلّيا في تحليلاته بالتواضع الذي يعين على الموضوعية ويليق بكل عقل محدود وبكلّ جهد غير معصوم.

فمن ممارستي للتاريخ أدركت — كما أدرك كثير من قبلي ومنهم ابن خلدون — أنّ التطوّر هو حركة التاريخ ومحرّكه : التاريخ لا يعيد نفسه كما توهّم بعضهم. إلى أين، إلى أين يسير التاريخ؟؟ كثر الحديث في منتصف هذا القرن، ربطا بالحركة المادية الماركسية، عن اتجاه التاريخ، فإذا بالتاريخ يغالط كلّ الحسابات، وها هي الماركسية التي وظّفت التاريخ في اتجاهها تنهار. التاريخ، إلى حدّ اليوم، غير قابل للتوقّع، فهو في كلّ يوم يباغتنا... وتجيء «الساعة بغتة». التاريخ هو حركة الخلق التي يخلق الخالق في كلّ لحظة الخلق. هو ﴿الخلاّق العليم﴾ (الحجر، 86:15 — يس، 81:36)، الذي ﴿يبدأ الخلق ثم يعيده﴾ (يونس، 4:15، 34 — النمل، 64:27 — الروم، 27،11:30)، إلى أن يبلغ المخطّط غايته.

وهكذا نعود إلى قضية فهم النصّ. يستحيل على المؤرّخ ترك البعد التاريخي في فهمه للنصّ وتعامله معه. فبتطوّر التاريخ، وتغيّر العقليات، يتطوّر حتما فهمنا للنصّ، اكتشافا جديدا ومتواصلا لمقاصده ومقاصد الله في اللحظة التي نعيشها والمكان الذي نعيش فيه. مقاصد النص هي الاتجاه الذي يشير إليه، والذي ندركه من خلال مراحل التاريخ وتطوّره، وهذا ما عبّرنا عليه «بالسهم الموجّه» نحو المقصد الذي يقصده الله والغاية التي يريدها. السير — والسير حركة إلى الأمام لا وقوف ولا عودة إلى الوراء — في «الطريق المستقيم»، تَقدُّم متواصل نحو الغاية التي رسمها

الله ويريدها، الاسلام تطابق مع إرادة الله، وهذا ما يعنيه الأشعري بالكسب، إلى حدّ أن يصبح الله هو النظر الذي به ينظر الانسان واليد التي يعمل بها كما ورد في حديث قدسي شهير. الاسلام هو ان يسلم الانسان نفسه. إسلام إرادة واقتناع وثقة ومحبّة ورضى، بين يدي الحكيم الرحيم. هو تطابق إرادة الخالق والمخلوق عملا بالميثاق وأداء للأمانة، ومعراجا نحو الله.

﴿وتعاونوا على البرّ والتقوى، ولا تعاونوا على الإثم والعدوان﴾ (المائدة، 2:5). ﴿ولكلّ وجهة هو مولّيها، فاستبقوا الخيرات، أين ما تكونوا يأت بكم الله جميعا، إن الله على كلّ شيء قدير﴾ (البقرة، 148:2).

الاسلام تعاون على البرّ، وتنافس على الخيرات، مع كلّ أفراد ومجموعات «عيال الله»، مهما كانت وجهتهم، وتفويض إلى من يأتي بخلقه جميعا يوم الميعاد.

تسأل عمّا أرجوه؟! ما أرجوه هو أن أكون قد وُفّقْتُ في البقاء على السراط المستقيم الذي ولدت عليه، وأن ألبّي داعي السماء بنفس راضية مرضية. فرضاء الخالق على عبده والعبد على خالقه لبّ الاسلام. هذا هو الحلم الذي أحلم به، أن أكون من الذين رضي الله عنهم ورضوا عنه﴾ (المائدة، 119:5).

وحتّى من الناحية الفكريّة : لا أطلب غير هذا، لأنّ كل ما نقوم به إنّما هو شيء صغير في طريق طويلة. فينبغي أن نترك مركّبات الغرور والادّعاء : فعلنا وقدّمنا وتركنا... كل هذا لا قيمة له. كلّ امرىء في الكون عامل وساع، وكلّ الناس سواسية، أبسطهم وأحقرهم وأعلمهم وأشهرهم. إنّهم عند الله في مستوى واحد، جاؤوا ليُعمّرُوا الأرض : ﴿وابتغ فيما أتاك الله الدار الآخرة ولا تنس نصيبك من الدنيا وأحسن كما أحسن الله إليك ولا تبغ الفساد في الأرض إنّ الله لا يحبّ المفسدين﴾ (القصص، 77:28). كلّ ما أرجو هو أنّ أكون من أولئك الذين لم يفسدوا في الأرض، وأحسنوا شيئا ما، لأستحقّ إحسان الله إليّ، لأنّ الحياة هبةٌ من اللّه. وأرجو أن تكون تلك الهبة قد وقعت في محلّها، تلك نعمة الله عليّ، من دون أن أذهب أي مذهب من مذاهب الغرور، فأقول : قد صنّفت وكتبت. لا! أنا لا أشعر بهذا الشعور لا قليلا ولا كثيرا، ما أشعر به هو أنّني حاولت أن أحسن كما أحسن الله إليّ، وأن أكون عامل إصلاح وصلاح كي أستحقّ نعمة الله، على هذا هو شعوري. والآية : ﴿وابتغ فيما أتاك الله الدار الآخرة...﴾ قد كتبتها على لوحة

وعلقتها في منزلي، لأنني أعتبر أنّها هي التي تهديني في حياتي. ففي هذه الدار، وهي دار الله، حاولت أن أضطلع بواجباتي، دون أن أعتبر هذه الدار دار نهاية : فهي عبور نحو الله، فأنا هنا في رحم الأرض كما كنت قبل أن أولد في رحم أمي. الأرض أيضا أمّي حاملة بي، وأنا أولد ولادتين. وأرجو أن تكون الولادة الأخير ة من رحم الأرض إلى الرفيق الأعلى ولادة للحياة الكاملة المطلقة، التي انظر فيها إلى وجه الله : ﴿وجوه يومئذ ناضرة إلى ربّها ناظرة﴾ (القيامة، 23:75). فالولادة الأولى من رحم الأمّ الصغرى إلى رحم الأمّ الكبرى، وهي الأرض، التي منها خلقنا وإليها نعود. والولادة الثانية من رحم الأرض إلى الخلود. وأرجو أن أكون موفّقا في هذه الولادة الثانية بعد الامتحان، أو المخاض الذي أعيشه في هذه الأرض، حتى أستحقّ «الفوز العظيم».

تلك حياتي كما أتصوّرها في الكون، مع خوف دائم من الغرور. وأنا أعتبر دائما أن الانسان ينبغي له ألّا يعتبر نفسه عالما، وإنما يعتبر نفسه طالب علم، كما قلت في أوّل لقاء لنا، وبطلب العلم يتقدّم العلم، فذلك إذن أفضل وأحسن وأسلم. وكلّ علم بشري مهما اتّسع محدود في النهاية وغير معصوم.

﴿يعلم ما بين أيديهم وما خلفهم ولا يحيطون به علما﴾ (طه، 110:20)



الفهرس

تم طبع هذا الكتاب بالمطابع الموحدة
6 نهج عبد الرحمان عزام ــــ 1002 تونس
أكتوبر 1992

سلسلة حوافل (إدارة حسن بن عثمان)

□ تستضيف سلسلة «حوافل» في كل عدد من أعدادها إحدى الشخصيات الوطنية العامة المشهورة في ميدانها الثقافي أو السياسي أو الاجتماعي لتطارح معها بعض المسائل، بأسلوب في الحوار وفي التساؤل يعمل ما في وسعه على تجاوز الظاهر من الأمور الى الغوص في الباطن منها. وهو أسلوب يتيح بطبيعته امكانية التقاط الطريف من التجارب وتسجيل الأصيل من الأفكار أو من مشاريع الأفكار...

حوار فكري ـ حضاري يطرح قضايا فكرية ودينية وتاريخية واجتماعية غير مفكر فيها بجدية في المجتمعات العربية الاسلامية، وهو دعوة حارة موجهة الى العقل الاسلامي ليجدد وعيه بنفسه وبمحيطه العالمي من خلال تجديد قراءته للنص الديني قراءة مقاصدية وقراءته لتراثه قراءة نقدية حتى يتحضر في واقعه وعصره تحضرا خلاقا... هذا فضلا عن تأملات وتساؤلات عميقة في مواضيع معرفية عديدة انشغل بها الأستاذ الطالبي واختمرت في تفكيره عبر تراكم خبرته العلمية والروحية المديدة.

ومما يضفي أهمية خاصة على محتوى هذا الكتاب أن الأستاذ محمد الطالبي من مؤسسي الجامعة التونسية التي درّس فيها اللغة العربية والتاريخ... وقد تمحورت كتبه ودراساته حول التاريخ والحوار بين الأديان وصدر أغلب انتاجه الفكري في لغات أجنبية يمتلكها ويحسن الكتابة بها. وبحوثه تتميز بالعمق والدقة والجدة فضلا عن حسّها الانساني الرفيع.

الثمن 6,100 د.ت

رقم الناشر 01 0157

ISBN 9973 - 700 - 92 - 9